XF1172

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU"
– 50 de ani de la înfiinţare –

Tomul 44

1

1999

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director:

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Redactor-șef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Acad. prof. Alexandru Balaci; Stanca Ciobanu; Ion H. Ciubotaru; Nicolae Constantinescu; Constantin Costea; Ion Cuceu; Iordan Datcu; Gabriel Gheorghe; Ion Ghinoiu; Sabina Ispas (secretar responsabil de redacție); Marin Marian; Ilie Moise; I. Oprișan; Mihail M. Robea.

„Revista de etnografie și folclor" apare de 3 ori pe an.

Toate comenzile pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sect. 5, P.O. Box 5–42, București, Tel. 401–411 90 08; 401–410 32 00; Fax 401–410 39 83;

RODIPET S.A., Piața Presei Libere nr. 1, sect. 1, P.O. Box 33–57, Fax 401–222 64 07, Tel. 401–618 51 03; 401–222 41 26, București;

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. BOX 77–19, București 3, Tel. 653 79 85, Fax 401–324 06 38.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

ADRESA REDACȚIEI

Institutul de Etnografie și Folclor
„C. Brăiloiu" al Academiei Române
Str. Tache Ionescu nr. 25
70166 – București
Tel. 659 37 48

ADRESA EDITURII

Calea 13 Septembrie nr. 13
76117 – București
Tel. 410 38 46/ int. 2119, 2116
e-mail: edacad@ear.ro
Internet: www.ear.ro

© 2001, Editura Academiei Române

200150

2005 FEBR 21.

SZTE Egyetemi Könyvtár SZEGED

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 44 1999 Nr. 1

SUMAR

SABINA ISPAS, *La aniversarea Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române* 3
MARIN MARIAN BĂLAŞA, *Institutul „Brăiloiu" în contextul evoluţiei etnologiei româneşti (O istorie prescurtată)* 9
AL. DOBRE, *Folclorul şi etnografia sub protecţia Academiei Române* 19
AL. DOBRE, ***Analele Academiei Române** – 130 de ani de apariţie neîntreruptă* 37

STUDII ŞI MATERIALE

OFELIA VĂDUVA, *Regândind sacrificiul* 47
FLORICA ELENA LORINŢ şi RADU RĂUTU, *Exerciţii de iniţiere: Descântatul (I)* 59
CONSTANTIN ERETESCU, *Miturile populare în societatea românească contemporană* . 67
LAURA JIGA, *Ambiguitatea textului literar şi crearea legendelor (cu referire la „Alexăndria" şi credinţele despre Blajini)* 73

Sesiunea ştiinţifică „I. C. Chiţimia – 90 de ani de la naştere"

NICOLAE CONSTANTINESCU, *Cuprindere şi profunzime* 85
IORDAN DATCU, *Cartea sa mi-a stat în permanenţă alături şi mi-a fost model* 90
AL. DOBRE, *Relaţia dintre cărţile populare şi folclor în opera ştiinţifică a prof. I. C. Chiţimia* 93

NOTE ŞI DISCUŢII

RODICA ZANE, *Perspective în cercetarea etnologică europeană – revista „Europaea"* 103
CORNELIA GANGOLEA, *„Celălalt sat" în comunitatea tradiţională sud-transilvăneană* 112
LAURA JIGA, *Amintiri despre Maria Tănase* 116

RECENZII

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI, *Păcală – eroul comic din snoava populară românească*. Studiu comparat. Cuvânt înainte de prof. dr. Dim. Păcurariu, Craiova, Editura Hyperion, 1998 *(Ofelia Văduva)* 119

REF, tom. 44, nr. 1, p. 1–134, Bucureşti, 1999

ANTON A. POPESCU, *Folclor din zona Drăcşani*. Cu un cuvânt înainte de George Muntean, Alexandria, Inspectoratul pentru Cultură al judeţului Teleorman, 1997 *(Iulian Chivu)* 120

LUCIAN BLAGA, *Experimentul şi spiritul matematic*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998 *(Maria Popescu)* 121

ION CĂLIMAN, CORNEL VESELĂU, *Poezii populare româneşti. Folclor din Banat*, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1996 *(Otilia Hedeşan)* 123

ILIE MOISE, *Eternităţi sibiene*, Centrul Judeţean al Creaţiei Populare Sibiu, Editura „Imago", 1998 *(Anca Goţia)* 124

SAMUEL GLOTZ, *De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche*. Une double réalité, historique et mythique. Introduction critique aux *Triomphes de Binche* célébrés du 22 au 31 août 1549, publié avec l'aide du Ministère de la Culture et des Affaires sociales de la Communauté française de Belgique, col. „Tradition Wallonne, Traditions et Parlers populaires, Wallonie – Bruxelles", Binche, 1995 *(Mircea Tatarici)* 125

MUZEUL OLTENIEI – CRAIOVA, CASA BĂNIEI, *Oltenia. Studii şi comunicări. VII. Etnografie*, Craiova, Imprimeria Trenson, 1996 (*Mircea Tatarici*) 128

„*Märchenspiegel*" – o revistă internaţională de cercetare a basmelor *(D. Dobroiă)* 130

Cărţi şi publicaţii periodice străine primite la redacţie (rubrică realizată de *Elena Berceanu*) 132

LA ANIVERSAREA INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU" AL ACADEMIEI ROMÂNE

SABINA ISPAS

În ziua de 9 iunie 1848, Ion Eliade Rădulescu citeşte, în faţa adunării populare de la Islaz, cunoscuta *Proclamaţie* prin care era prezentat Programul revoluţiei din Ţara Românească. Aceasta cuprindea, între altele, înlăturarea ocupaţiei străine, libertatea tiparului, înfiinţarea Gărzii Naţionale, drepturi politice pentru toţi locuitorii ţării, învăţământ egal şi „întreg" pentru toţi românii de ambele sexe, instituirea Adunării Constituante. Mişcările anterioare din Moldova, Transilvania şi Banat, începute şi continuate în lunile martie, aprilie, mai, ale aceluiaşi an, consemnau aceleaşi puncte în programele revoluţionare. Pe data de 11 iunie izbucneşte revoluţia de la Bucureşti, iar pe 14 iunie ia fiinţă noul guvern provizoriu al Ţării Româneşti, care decretează înfiinţarea steagului naţional tricolor, albastru – galben – roşu, pe care să fie înscrisă deviza „Dreptate – Frăţie".

Organizăm colocviile Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române în această perioadă în care celebrăm 150 de ani de la Revoluţia din 1848, acţiune prin care Ţările Române se integrau procesului revoluţionar european ce făcea să modifice profund viziunea oamenilor de cultură români privind locul şi rolul lor în istoria continentului. Bălcescu va aprecia astfel evenimentul: „Revoluţia română de la 11 (iunie) a fost cea mai frumoasă ce s-a întâmplat vreodată la un popor".

Folcloristica românească datorează „generaţiei de la 1848" trasarea câtorva „linii de forţă", ce o vor însoţi de-a lungul celor 150 de ani de căutări şi împliniri. De la publicarea, în 1852, a primei culegeri de balade şi cântece româneşti, realizată de Vasile Alecsandri, cu sprijinul lui Alecu Russo, până astăzi, preocuparea pentru ceea ce folcloristica numeşte „alcătuirea documentului de cultură orală" a rămas una dintre sarcinile fundamentale ale domeniului. Ce a limpezit şi a statuat „ştiinţa despre folclor" de-a lungul acestui interval este nevoia respectării rigorii filologice în consemnarea faptelor de cultură orală. Drumul a fost sinuos, de la acele texte „culese şi corese", din prima jumătate a secolului trecut, până la imprimarea docu-

REF, tom. 44, nr. 1, p. 3–8, Bucureşti, 1999

mentelor pe cilindri de fonograf, benzi de magnetofon, discuri, fotografii, peliculă cinematografică şi, în sfârşit, CD-ROM, compact disc, tehnici de înregistrare digitală în zilele noastre.

Istoricitatea folclorului, altă problemă majoră pe care au ridicat-o gânditorii de la 1848, a urmărit cercetarea de profil, trecând prin excesele mitologiste latiniste sau traco-daciste şi ajungând, în final, la înţelegerea lucidă a procesualităţii binare a faptului folcloric: cultura orală, rezultantă a istoriei şi componentă activă în inducerea ideilor în istorie.

Felul în care specialiştii percep astăzi modalităţile de exprimare a specificului românesc în creaţia folclorică este o dezvoltare a viziunii generaţiei de intelectuali de la 1848 asupra caracterului naţional al literaturii, al culturii în general, implicit al celei folclorice. „Istoria neamului românesc, în liniile fundamentale – limbă, caracter, etape principale – poate fi reconstituită din studiul atent" al datinilor, poveştilor, muzicii şi poeziei populare (Ov. Bîrlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, p. 70). Ideile se identifică, cu claritate, în studiile lui Alecu Russo şi N. Bălcescu.

Cea mai disputată temă a curentului cultural '48-ist este cea referitoare la „caracterul naţional" al creaţiei populare, ceea ce am numi, într-o terminologie modernă, identitatea etnică exprimată în cultura orală.

Toţi intelectualii români care au fost atraşi de studiul culturii populare, în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, au preluat şi au dezvoltat problematica pe care au concretizat-o '48-iştii.

Când B. P. Hasdeu este ales membru al Academiei Române (1877), el aduce cu sine viziunea cercetărilor de tip enciclopedic asupra culturii populare, cerând studierea „fiecărui popor în parte şi a diferitelor popoare în comparaţiune".

În 1881 sunt aleşi membri ai înaltului for ştiinţific Ath. M. Marienescu şi Sim. Fl. Marian. Se diferenţiază trei direcţii mari spre care sunt orientate preocupările celor interesaţi de cunoaşterea şi studierea culturii populare: încurajarea culegerilor şi publicarea materialului etnografic şi folcloric, singura formă de conservare şi consemnare posibilă înaintea înregistrărilor mecanice; iniţierea unor studii de profunzime; comparatismul în domeniul culturilor orale. Sporeşte exigenţa mai ales faţă de reproducerea „autentică" a textului folcloric. „Academia Română îşi dă seama că ea este instituţia indicată să elaboreze un plan de totală cuprindere, pentru a se ajunge la o cunoaştere cât mai sistematică a culturii populare în întregimea ei. Acest plan se va arăta neaşteptat de judicios şi de apropiat realităţii de cercetat. El e rodul întregii Academii, căci la elaborarea lui participă nu numai secţiunile literară şi istorică, ci şi cea ştiinţifică" (Ov. Bîrlea, *Academia Română şi cultura populară*, în „Revista de etnografie şi folclor", nr. 5–6, 1966, p. 419).

În 1876, Societatea Academică a propus pentru premiul „Năsturel" lucrarea cu tema **Ţăranul român**. *Disertaţiune asupra stării sale morale, intelectuale, sociale, economice şi politice, în trecut şi în prezent, în Principatele Române.* Abia în 1882 este acceptată o lucrare care se integra, parţial, temei propuse, cea a lui Gr. Tocilescu despre **Igiena ţăranului român**. *Locuinţa, încălţămintea, îmbrăcămintea, alimentaţia.* Temele vor reveni, de-a lungul anilor, în preocupările Academiei şi ale specialiştilor angajaţi în structurile de cercetare ale acesteia, de fiecare dată fiind acceptată o viziune mai profundă, oferindu-se cunoaşterii o perspectivă mai complexă şi diversificată. Fiecare compartiment tematic amintit va constitui o secţiune a *Atlasului etnografic român* al anilor noştri.

În anul 1890 este propusă pentru premiul „I. Eliade Rădulescu" lucrarea monumentală, unică în literatura noastră, *Basmele române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, pe care Lazăr Şăineanu o încheie în 1895. Aceleiaşi perioade îi datorăm marile monografii despre „naşterea, nunta şi înmormântarea la români", precum şi lucrările despre „sărbătorile românilor", realizate de Sim. Fl. Marian. Academia este tot mai intens solicitată să sprijine editarea culegerilor de folclor din diferite ţinuturi locuite de români. Urmare a acestei intense solicitări, în şedinţa din 13 martie 1908, I. Bianu propune înfiinţarea seriei „Din viaţa poporului român".

Temele de cercetare propuse la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de al XX-lea sunt onorate, în multe situaţii, de „entuziaşti" amatori, al căror principal merit este acela de a fi oferit specialiştilor de mai târziu un material documentar foarte divers tematic şi ca zonă de proveniență.

Putem aminti numai câteva nume de personalităţi care au beneficiat de sprijinul Academiei Române pentru a valorifica rezultatul preocupărilor lor: T. Pamfile, C. Rădulescu-Codin, Gh. Ciauşanu, A. Gorovei, Al. Ţiplea, Tit Bud, P. Pârvescu, T. Papahagi, Al. Vasiliu, Alexiu Viciu, N. Păsculescu, I. Bîrlea, D. Furtună. Toate volumele sunt de referinţă pentru folcloristică şi etnografie, alcătuind o literatură pe care am numi-o „clasică", la care facem apel şi astăzi pentru informaţie.

Revoluţionari, în sensul impunerii rigorii ştiinţifice şi sistematizării documentelor în cercetarea folclorului, vor fi Ov. Densusianu, I. Bianu, D. Caracostea. Forma instituţionalizată oferită cercetării în cea de a doua jumătate a secolului nostru creează cadrul adecvat dezvoltării metodologice academice de culegere şi cercetare a fenomenului folcloric. Şcolile de la Bucureşti şi Cluj au, şi în aceste domenii, un rol de excepţie.

În cadrul şedinţei Secţiunii Literare din 8 mai 1910, I. Bianu solicită ca „în publicaţiunea specială a Academiei să se facă un început de aducere a ariilor". El sprijină publicarea folclorului cules de Béla Bartók de la românii

din Transilvania, *Cântece poporane româneşti din Comitatul Bihor* (1913). D. Kiriac şi T. Brediceanu sunt angajaţi în realizarea acestui demers.

Când Ov. Densusianu va fi ales membru al Academiei Române, el va expune un plan riguros de cercetare a folclorului, pe care îl va prezenta în şedinţele din mai 1920 şi mai 1924. Prin el, cercetarea se va orienta spre „actualitate", un deziderat a cărui modernitate nu mai trebuie argumentată, spre investigarea acelor zone puţin explorate şi se va institui un sistem de transcriere ştiinţifică. Cel mai important punct al programului lui Ov. Densusianu este solicitarea înfiinţării unei Arhive de folclor „pe lângă Academie", care va permite ca într-o zi să se publice o *Enciclopedie a folclorului românesc,* un *Atlas folcloric* şi un *Corpus*, monografii regionale, un repertoriu sau un *Atlas etnografic. Colecţia Naţională de Folclor*, elaborată de Institutul de Etnografie şi Folclor şi publicată, parţial, în 16 volume, precum şi *Atlasul etnografic român*, aflat sub formă manuscrisă, sunt concretizări ale acestor planuri, modernizate şi realizate, după standarde academice internaţionale, de către specialiştii celei de a doua jumătăţi a secolului al XX-lea.

În 1927 se înfiinţează, la sugestia lui G. Breazul, Arhiva Fonogramică a Ministerului Cultelor şi Artelor, iar în 1928 savantul etnomuzicolog C. Brăiloiu întemeiază Arhiva de Folklore a Societăţii Compozitorilor Români. Reunirea acestor două arhive sonore, în 1949, în cadrul Institutului de Folclor, constituie punctul de cotitură în procesul culegerii şi alcătuirii ştiinţifice a documentelor folclorice. Metoda de culegere şi indexare devine, prin îmbogăţiri şi rafinări progresive, una dintre cele mai moderne din Europa. Arhiva de tip audiovizual va fi apreciată, o lungă perioadă de timp, drept una dintre cele mai bogate arhive de folclor şi etnografie din centrul şi sud-estul european. Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" este depozitarul patrimoniului acestui documentar ştiinţific, îmbogăţit prin strădania specialiştilor timp de peste 70 de ani.

În 27 mai 1930, Secţiunea Literară a Academiei Române decide, în urma memoriului lui I. Muşlea, înfiinţarea Arhivei de Folclor, afiliată Muzeului Limbii Române, la Cluj. Cercetările de tip monografic domină această perioadă, când activitatea Şcolii sociologice de la Bucureşti şi a liniei impuse de Ov. Densusianu sunt preluate şi dezvoltate în folcloristică. Colecţiile arhivelor cresc, se elaborează chestionare minuţioase, se diversifică domeniile de cercetare, se adânceşte viziunea asupra fenomenului. Când cel de al doilea război mondial ia sfârşit, în cadrul Academiei Române ia fiinţă Comisia de Folclor din care fac parte: M. Sadoveanu, Th. Capidan, Şt. Ciobanu, D. Caracostea, C. Brăiloiu, P. Caraman, Al. Rosetti, I. Muşlea. Sub preşedinţia lui D. Caracostea se concepe un plan amplu pentru a se realiza un corpus al folclorului românesc, care să adune, „într-o ediţie naţională", întregul „patrimoniu al literaturii noastre", urmând să fie îndeplinit „un

imperativ al vremurilor de azi". În 1949 apare prima formă instituționalizată a cărei unică sarcină era cercetarea fenomenului folcloric: Institutul de Folclor, primul director fiind muzicologul Harry Brauner. Lui îi succed compozitorul Sabin Drăgoi și prof. M. Pop. În 1962, instituția se afiliază Academiei și în 1963, prin atașarea sectorului etnografic, devine primul institut cu posibilități de cercetare globală a fenomenului. Planurile, elaborate cu minuție de cercetători recunoscuți pentru competența și rigoarea cu care lucrau, devin direcții prioritare ale activității din institut. Acestea vor fi amendate și actualizate permanent conform dezvoltării disciplinelor în plan național și internațional, la elaborarea direcției de cercetare un rol marcant având personalități precum: Ov. Bîrlea, Al. I. Amzulescu, T. Alexandru, R. Vuia, R. Vulcănescu etc. Monografii de gen sau specie, dar și zonale, tipologii ale genurilor și speciilor majore ale folclorului românesc însoțite de antologii exemplificative vor constitui forma modernă a corpusului gândit de Ov. Densusianu și D. Caracostea, pentru toate formele de exprimare a folclorului literar, muzical, coregrafic. *Atlasul etnografic* devine, dintr-un deziderat, o realitate a cercetării românești. Sursele bibliografice, bogate și variate, sunt sintetizate și sistematizate într-o *Bibliografie generală a folclorului și etnografiei românești*, datorată unui colectiv de specialiști din care evidențiem personalitatea lui A. Fochi.

Istoria folcloristicii și etnografiei românești s-a identificat cu procesul de perfecționare a metodei de cercetare și aprofundare a viziunii asupra fenomenelor, așa cum a fost gândit în cadrul Academiei Române. În Editura Academiei Române apar volumele tipologiilor literare din Colecția Națională de Folclor, în timp ce Editura Muzicală publică tipologiile de profil muzicologic.

Se discută din ce în ce mai intens despre necesitatea înnoirii viziunii privind conceptul de cultură orală și a rolului acesteia în definirea specificului național, a identității etnice. Explozia tehnologiei contemporane, mai ales în problemele de difuzare a informației, perspectivele unei „globalizări culturale", care se asociază unei nevoi acute de conservare a identității culturale individuale și de grup, au constituit subiecte de dezbatere în unele articole și studii apărute în diferite periodice sau reviste de specialitate, academice, ale sesiunilor științifice și meselor rotunde organizate de diferite instituții culturale internaționale și naționale. De aceea credem că ar trebui notate câteva direcții prioritare asupra cărora să se concentreze atenția specialiștilor în deceniile următoare. Între acestea am aminti: conservarea patrimoniului din arhivele de folclor și etnografie, unic datorită calității de document imposibil a fi ignorat sau înlocuit; valorificarea acestui patrimoniu prin realizarea edițiilor critice, a discurilor-document pentru muzica populară, albume-document pentru fondul de imagine, casete video,

documentare cinematografice etc.; îmbogăţirea patrimoniului arhivistic cu material oferit de fenomenologia contemporană din domeniul culturii orale, cultură aflată astăzi într-un alert proces de evoluţie şi modificare, diversificată; se pot oferi, astfel, documente în baza cărora să poată fi analizată, în viitor, structura mentală a societăţii româneşti; alcătuirea tratatului de etnologie, în viziunea şcolii româneşti; depăşirea regionalismului şi a preocupărilor axate exclusiv pe fenomenologie românească, deschiderea spre studierea fenomenelor de cultură orală specifice altor arii culturale, altor grupuri etnice şi de alt tip; redimensionarea perspectivelor spaţiale şi temporale din care trebuie abordat fenomenul culturii orale, actualizarea, apropierea de contemporan, conştientizarea „devenirii", a schimbării induse de „bombardamentul informaţional" şi de caracterul de-a dreptul „folcloric" al mijloacelor de transmitere a culturii în mase; elaborarea unor planuri concrete pe baza cărora să se solicite crearea zonelor de ecologie folclorică, domeniu în care România poate avea un rol proeminent în Europa; continentul va avea nevoie de „rezervaţii" în sfera culturilor „profunde" pentru mileniul următor.

Urmând tradiţia neîntreruptă a acestor 150 de ani de istorie a domeniului, Academia Română trebuie să-şi asume, în continuare, rolul de pilot al cercetării şi direcţionării folcloristicii, etnomuzicologiei, etnografiei, într-un cuvânt al etnologiei contemporane, prin institutele şi centrele pe care le are în subordine.

INSTITUTUL „BRĂILOIU" ÎN CONTEXTUL EVOLUȚIEI ETNOLOGIEI ROMÂNEȘTI

(O istorie prescurtată)

MARIN MARIAN BĂLAȘĂ

Numesc Institutul „Brăiloiu" ceea ce în mod oficial apare și funcționează drept Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române. Prescurtarea sintagmatică pe care o propun are atât sensul de a simplifica și fluidiza orice prezentare, cât și sensul de a „personaliza" mai mult evantaiul disciplinelor etnologice, a căror finalitate antropologică și umanistă este, poate, în felul acesta, mai sesizabilă publicului de cultură. Ca personalitate de vârf și ca magistru, Brăiloiu este un reper cultural și științific de cea mai înaltă competitivitate și performanță; fapt care, cred, poate sugera oricui și ambiția sau spiritul exegetic și interpretativ care pot anima etnologia contemporană, fie ea din țară, fie (măcar) doar din instituția noastră academică. Rândurile care urmează reprezintă o survolare destul de frugală a istoriei acestei instituții, un rezumat față de care oricare dintre colegii seniori va avea oricând de modificat și, mai ales, de adăugat nenumărate detalii.

Preistoria unei instituții

Pentru a vorbi corect despre rădăcinile Institutului „Brăiloiu" trebuie să facem un salt considerabil înapoi, în istorie, deoarece institutul acesta se confundă, în mare parte, cu însăși istoria și evoluția unor discipline fundamentale, cu istoria și evoluția conceptului de folclor, de cultură orală, de identitate culturală, de tradiție, matrice spirituală originară, de cercetare a atributelor și componentelor culturii țărănești și urbane.

Pe parcursul primei jumătăți a secolului XIX au fost numeroși intelectuali care au promovat culegerea și publicarea literaturii folclorice, populare sau poporane – cum era, și încă este, mai comun să se spună. Un curent istoriografic, asemenea celui filologic sau celui estetic, a continuat

REF, tom. 44, nr. 1, p. 9–18, București, 1999

până în primele decade ale secolului XX. Acestora li s-a alăturat abordarea mitologico-mitologizantă. B. P. Hasdeu, Gr. Tocilescu şi N. Densuşianu lansaseră imense anchete naţionale, adunând tot ce se putea cu referire la credinţele şi întreg patrimoniul cultural şi spiritual al ţărănimii. Începând cu ultimele decenii ale veacului XIX, cel mai înalt for cultural-ştiinţific, care era Academia Română, a început să încurajeze, să sprijine şi să promoveze – prin intermediul unor premii băneşti substanţiale – culegerea folclorului în condiţii cât mai autentice, ca şi studiile şi monografiile de natură etnologică. Au apărut zeci de lucrări, între care acelea epocale ale lui Simion Florea Marian şi Tudor Pamfile, dând un impuls puternic abordării folclorului şi culturii populare.

La fondarea Institutului de Folclor (1949) disciplinele etnologice erau perfect mature. Prin intermediul metodologiei şi studiilor monografice, multidisciplinare promovate, Şcoala sociologică cristalizată în jurul Institutului Social Român, condus de D. Gusti, pusese deja baze solide pentru toate disciplinele etnologice. Cam în aceeaşi perioadă, discipolii lui Brăiloiu reprezentau garanţia ducerii pe mai departe în România a unei şcoli de etnomuzicologie de vârf. Ov. Densusianu şi D. Caracostea avansaseră o viziune destul de generoasă pentru ca noi să putem considera că filologia românească devenise destul de conştientă de valoarea şi relevanţa exegetică a folclorului literar şi a tuturor formelor culturale legate de textul oral. Exista deja şi o etnografie perfect matură (vezi în sensul acesta contribuţiile lui G. Vâlsan, R. Vuia, S. Mehedinţi, I. Chelcea, H. H. Stahl). Şi poate că ar fi util de menţionat şi faptul că în zorii secolului Tzigara-Samurcaş fondase Muzeul de Artă Populară din Bucureşti, iar în 1936 D. Gusti inaugurase complexul în aer liber Muzeul Satului.

Povestea celor două Arhive

Tentativele de ridicare la nivel sistematic şi ştiinţific a interesului pentru folclor s-au multiplicat şi impus tot mai puternic în jurul crugului dintre ultimele două veacuri. Compozitorul D. G. Kiriac a fost foarte bine focalizat şi promiţător în sensul acesta, avansând mai multe proiecte pentru culegerea şi studierea folclorului, reuşind să dobândească un sprijin destul de încurajator din partea oficialităţilor culturale române. Dar a renunţat singur la proiectele sale. Oricum, viziunea sa a fost împărtăşită atât de C. Brăiloiu, cât şi de G. Breazul, care au beneficiat de experienţa lui Kiriac şi i-au preluat motivaţiile şi ideile. Atât doar că cei doi promotori moderni nu s-au avut deloc în relaţii amicale.

În 1927 Breazul a reuşit să deschidă a sa Arhivă Fonogramică, sub egida Ministerului Cultelor şi Artelor. La rându-i, Brăiloiu a fondat Arhiva

de Folklore, în sânul Societății Compozitorilor Români, la cârma căreia, ca secretar executiv, va funcționa preț de un sfert de veac. Această arhivă de cilindri și discuri a constituit fondul cel mai bogat de resurse documentare pentru cunoașterea culturii muzicale tradiționale din România. Până la finele celui de al doilea război mondial, arhiva patronată de Brăiloiu la Societatea Compozitorilor a fost, poate, cea mai importantă, mai valoroasă și mai bogată arhivă de muzică folclorică din lume.

Doar ca un amănunt, amintesc și faptul că în 1930 Academia Română va semna și ordinul de fondare a Arhivei de Folclor din Cluj, cea inițiată de folcloristul literar Ion Muşlea. Menționea se impune aici mai ales pentru faptul că, dacă în 1949 Institutul de Folclor se va forma în baza celor două fonduri arhivistice inițiate de Brăiloiu și de Breazul, la scurtă vreme el va cuprinde – cel puțin din punct de vedere administrativ – și Arhiva clujeană. Alte fonduri, precum arhive private mai mici (T. Brediceanu, Ilarion Cocișiu), cilindri de fonograf, cărți și periodice, au contribuit și ele la înzestrarea inițială a instituției.

Perioada din timpul și de după război

În 1940, un cutremur a lovit tragic Bucureștiul, distrugând și numeroase piese și documente etnologice. Numeroase fotografii aflate în arhiva institutului au imortalizat dezastrul produs prin răsturnarea multor rafturi și spargerea multor cilindri de fonograf din arhiva condusă de Brăiloiu.

Pe timpul războiului, Arhiva de Folklore a Societății Compozitorilor a fost în refugiu, practic împărțită, împrăștiată și ascunsă în mai multe locuri din afară capitalei. În 1943, Brăiloiu s-a aflat foarte aproape de obținerea, din partea statului, a ordinului de fondare a unui institut specializat în cercetarea muzicii folclorice. El s-a lăsat însă captat în mult mai promițătoarea carieră internațională, cea pe care Arhiva Internațională din Geneva urma să i-o asigure. Proiectele de acolo aveau nevoie de el, proiecte care, de altminteri, – ca și respectiva A.I.M.P. (Les Archives Internationales de Musique Populaire) – fuseseră demarate chiar de el.

După terminarea războiului a urmat spectrul comunismului, fapt care, pe bună dreptate, l-a ținut pe Brăiloiu departe de țară. La plecarea sa din 1943, Brăiloiu lăsase arhiva pe mâinile lui Harry Brauner și Tiberiu Alexandru. Aceștia au purces la refacerea ei prin adunarea cuferelor cu cilindri și transcrieri împrăștiate prin țară. În cadrul tentativei de a găsi un viitor arhivei, Brauner l-a contactat pe Octavian Neamțu, fost membru al echipelor gustiene și, ulterior, director al sectorului de cultură țărănească din cadrul Fundațiilor Regale. Acesta l-a numit consilier în probleme de folclor, punându-i la dispoziție și un spațiu pentru stocarea materialelor recentra-

lizate. Un spaţiu oricum departe de a fi suficient şi oricum nepotrivit pentru patronajul unei cercetări propriu-zise, sistematice, ştiinţifice. Mai mult chiar, o dată cu abdicarea regelui, Fundaţiile au fost şi ele desfiinţate, zestrea Arhivei de Folklore ajungând iar de izbelişte. Atunci Brauner a apelat la ministrul Lucreţiu Pătrăşcanu, la care ajunsese printr-un concurs de relaţii familiale şi amicale (şi absolut defel pe vreo bază politică), convingându-l şi obţinând din partea acestuia ceea ce visase Brăiloiu. Decretul de constituire a Institutului de Folclor a fost emis cu data de 5 aprilie 1949. Municipalitatea a contribuit şi ea, oferind instituţiei un edificiu pe strada Dionisie Lupu şi o apreciabilă sumă de bani.

Institutul de Folclor a fost alcătuit sub directul patronaj al guvernului. La scurt timp însă, el a trecut la Ministerul Culturii. Imediat, în anii '50, din stabilimentul iniţial s-a mutat undeva în Piaţa Amzei, într-o clădire mai târziu demolată. Actualul său domiciliu, din strada fostă Atena, ulterior Nikkos Beloiannis, iar din 1990, Take Ionescu nr. 25, datează din 1957.

Fondarea oficială

Brauner a început să organizeze munca în arhiva institutului cu entuziasm, încercând totodată să adune şi să angajeze cât mai mult personal. În atenţia formării unui corp de cercetare puternic s-a orientat mai întâi spre absolvenţii de Conservator. Afară de vechii colaboratori ai arhivei de la Societatea Compozitorilor (precum Emilia Comişel, T. Alexandru, Ilarion Cocişiu, Paula Carp) şi afară de discipolii lui Breazul (Gheorghe Ciobanu, Constantin Zamfir), o nouă generaţie de muzicieni, muzicologi, filologi şi maeştri de dans au fost invitaţi să se alăture în cadrul noii instituţii, urmând ca pentru prima oară să se depăşească nivelul arhivistic sau de pionierat şi prospecţie al oricăror munci etnologice făcute anterior. Brauner deci a lărgit aria de interes exegetic, echipei muzicologice adăugându-i şi un grup de filologi care absolviseră Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti (Ovidiu Bîrlea, Sabina Cornelia Stroescu, Ţony Brill şi, puţin mai târziu, Alexandru Amzulescu) şi care vor deveni folclorişti de prestigiu, ca şi un grup de coregrafi (precum Vera Proca-Ciortea şi Andrei Bucşan), ce se vor specializa în etnocoreologie. În acei primi ani, o tentativă experimentală de lucru a constituit-o şi orchestra folclorică „Barbu Lăutaru". Alcătuită din lăutari, majoritatea rămaşi – în urma închiderii restaurantelor şi crâşmelor private – fără contract stabil, aceasta a funcţionat în cadrul institutului până prin 1952–53, ulterior supravieţuind şi evoluând ca un tipic ansamblu de stat: comercial şi propagandistic.

Brauner a condus proaspăta instituție doar vreme de un an. În 1950, datorită relației amicale pe care o avusese cu dizgrațiatul Pătrășcanu, directorul IF a ajuns și el în închisorile torționare, unde va rămâne până în 1964.

După arestarea sa, conducerea institutului i-a fost încredințată lui Sabin V. Drăgoi. Acesta era nu numai popularul compozitor, autor al excelentei opere *Năpasta*, în care divinul nebun Ion delirează doar pe teme de colind. Drăgoi fusese și un foarte harnic culegător de folclor muzical bănățean, autorul mai multor colecții de mare reper bibliografic pentru etnomuzicologia românească. Însă situația acestuia devenise mai complicată, deoarece încă în perioada interbelică, din cauza compozițiilor sale, Drăgoi ajunsese identificat și aclamat drept „Creatorul Muzicii Naționale" – aceasta pentru faptul că lucrările sale erau funciarmente inspirate și înrădăcinate în melosul folcloric. Preluat deci de o filieră naționalistă, bătrânul Drăgoi a constituit mai mult un paravan protocolar, cu activitate personală foarte redusă în cadrul institutului. În realitate, Mihai Pop a fost acela care, practic, a diriguit afacerile profesionale ale instituției în acea perioadă. Totuși, pe vremea directoratului lui Drăgoi, institutul a fost păstrat încă drept un centru de cercetare primordial muzicologică, 25 de muzicologi activând aici constant. Doar ulterior, și progresiv, numărul acestora va descreşte, tot mai mulți filologi, apoi etnografi, ca și activiști culturali, îngroșându-i rândurile. După 1963, ca Institut de Etnografie și Folclor, iar apoi, după 1974, ca Institut de Cercetări Etnologice și Dialectologice, grupurile acestor trei din urmă ajungând să domine. Iar ei au dominat nu doar numeric, dar și în privința direcțiilor, politicilor și planurilor de cercetare.

Perioada IEF

În 1963, Institutul de Folclor trece sub patronajul Academiei Române. Un sector de etnografie, aflat în cadrul Institutului de Istoria Artei, îi este afiliat in corpore, fapt care contribuie la modificarea numelui său în Institutul de Etnografie și Folclor (IEF).

Printre noii membri, etnografi precum proeminentul și harnicul Romulus Vuia, eminentul teoretician al unor monografii tematice cu caracter enciclopedic, Romulus Vulcănescu, ori dificilul și arivistul politic Ion Vlăduțiu, vor marca puternic cercetarea specifică și atmosfera din institut. După pensionarea lui Sabin Drăgoi, în 1964, Mihai Pop a fost oficial numit la cârma IEF. Polivalent, poliglot și cu o foarte bogată educație la bază, Mihai Pop lucrase cot la cot cu Brăiloiu și cu ceilalți membri ai echipelor multidisciplinare alcătuite în cadrul Institutului Social Român. Ca filolog, slavist și profesor plin de influență, în anii '60 el va introduce și va promova mai multe curente de cercetare modernă, precum structuralismul, semiotica

şi formalismul. Pop a predat mult şi în străinătate, iar activitatea sa de deschidere cosmopolită îi va fi recunoscută şi prin acordarea, în anii '80, a Premiului Herder.

Pe perioada conducerii sale, graţie şi desei prezenţe în străinătate a profesorului Pop, un rol important, de autoritate, l-a jucat Al. Amzulescu. Funcţionând ca secretar ştiinţific al institutului, acesta a fost cel care, în realitate, a proiectat şi a condus cam toată structura de cercetare şi planurile de lucru.

Sub Mihai Pop, şi uşor în pofida propriilor sale opţiuni şi gusturi profesionale, unul dintre cele mai ample proiecte exegetice a fost *Atlasul etnografic al României* (ulterior, *Atlasul etnografic român*). Acesta ţintea la stabilirea cartografică a tuturor repertoriilor şi artifactelor de cultură tradiţională de pe cuprinsul ţării. Concentrând un imens efort, lucrarea a fost declarată de importanţă naţională şi a fost lansată în 1965, devenind, preţ de peste trei decenii, preocuparea a tot mai mulţi etnografi.

Perioada 1968–1972 a fost una de relativă deschidere a climatului politic; în consecinţă, şi IEF a intrat într-un moment de intense contacte cu exteriorul. Şi până la pensionarea, în 1974, a profesorului Pop, institutul s-a bucurat de o faimă relativ mare şi de o apreciabilă libertate. Pe urmă, managerialul institutului a fost încredinţat unor activişti obedienţi şi servi direcţi ai birocraţiei „de partid şi de stat": Nicolae Nistor (1974–1976) şi Ion Ilişiu (1976–1989), care veniseră din zona manipulării culturii artistice de masă.

Perioada ICED

Anii 1974–1975 cunosc procesul unor restructurări radicale. Cea mai mare parte a institutelor de cercetare ale Academiei trece sub tutela Comitetului de Cultură şi Educaţie Socialistă. Şi, în consecinţă, au loc extinderi şi comprimări mai mult sau mai puţin forţate. Institutului de Etnografie şi Folclor i se asimilează, pe de o parte, Institutul de Fonetică şi Dialectologie, pe de altă parte, sectorul de artă populară de la Institutul de Istoria şi Teoria Artei. Acesta din urmă a fost subsumat sectorului de etnografie al IEF. Aşa a devenit IEF, Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice (ICED). În plus, i s-a mai ataşat o secţie, fosta Casă a Creaţiei Populare, care va fi transformată acum în Centrul Naţional al Creaţiei Populare şi al Mişcării Artistice de Masă, urmând a se ocupa de arta de amatori şi de folclorul scenic, propagandistic, cu promovarea şi managerialul acelor valori tradiţionale acceptate şi promovate oficial.

Cum am menţionat deja, vreme de doi ani, conducerea institutului va aparţine lui Nicolae Nistor, în urma căruia va fi numit Ion Ilişiu. Acesta din urmă a fost un administrator dur şi eficace. El a imprimat un ritm şi regim de muncă severă, reuşindu-se în această perioadă şi publicarea unui număr

apreciabil de volume de specialitate – culegeri, tipologii, sistematizări şi sinteze, majoritatea din cadrul proiectului „Colecţiei Naţionale de Folclor".

Dar acei ultimi 15 ani au fost extrem de dificili din punct de vedere social şi politic. Unii cercetători au reuşit să se salveze emigrând ori fugind din ţară; alţii, profitând de funcţii politice ori de relaţiile de bună colaborare politică, reuşeau să respire aerul unor manifestări profesionale peste graniţe, restul însă rămânând la munca unei cercetări, dacă nu de rutină, sortită anonimatului ignorării. Festivalul proceauşist „Cântarea României" a înghiţit multe energii şi din cadrul ICED. În aceeaşi clădire în care fuseseră înghesuite cele două instituţii care formau ICED-ul, funcţiona şi numitul Centru Naţional al Creaţiei Populare şi al Mişcării Artistice de Mase, care avea un rol fundamental în organizarea, alimentarea cu material şi jurizarea tuturor fazelor giganticului festival. Majoritatea cercetătorilor au fost şi ei cooptaţi, trebuind să-şi aducă obolul cel puţin prin prezenţa în juriile de concurs. Aceste jurizări au servit însă şi ca oportunităţi de sondare a terenului folcloric, de cunoaştere a realităţii şi de culegere de material documentar. Astfel că documentarişti sau cercetători propriu-zişi au înregistrat, fie din concert, fie în culise, apoi în studioul bucureştean ori în satele natale ale subiecţilor lor, un număr impresionant de rapsozi folclorici sau tarafuri de valoare. Toate fenomenele sau talentele ivite în arealul creaţiei populare au putut fi astfel cartografiate mai uşor şi pe spezele festivalului comunist.

IEF „C. Brăiloiu"

La începutul anului 1990, institutul îşi recapătă autonomia, se desprinde de aripa cercetării specializate pe fonetică şi dialectologie, deci pe lingvistică propriu-zisă, revenind astfel la ceea ce fusese odată, chiar şi prin nume: Institutul de Etnografie şi Folclor. O dată cu dispariţia vechiului minister al statului comunist, dizolvat şi el la finele anului 1989, institutul intră iarăşi sub tutela Academiei Române. Drept recunoaştere, la denumirea instituţiei se ataşează numele de prestigiu internaţional al lui Constantin Brăiloiu. Reîntregirea schemei de funcţionare devine posibilă pentru prima oară după vreo 15 ani, în felul acesta concursurile făcând loc unui număr de 6 noi etnomuzicologi şi, puţin mai târziu, 3 filologi. Dar sensibila „întinerire" a staff-ului profesional nu va putea „echilibra" media de vârstă, în genere înaintată până spre limite. În valul entuziast al lustraţiei pe criterii politice, la începutul anului 1990 conducerea institutului fusese asumată de obscurul etnograf V. Vetişanu, un oportunist ce va avansa pe tărâm politic şi care va fi tolerat de către Academia Română până în septembrie 1997. Prin concurs, va fi aleasă şi desemnată apoi Sabina Ispas, cea care deţinuse funcţia de secretar ştiinţific în toţi aceşti ultimi şapte ani.

Deschiderea şi închiderea pe plan internaţional

Încă de la finele veacului trecut, prezenţa României la expoziţiile internaţionale era marcată şi sprijinită propagandistic şi pentru divertisment de prezenţa soliştilor, tarafurilor şi dansatorilor rurali, ca şi a produselor de artizanat şi etnografie. Vioara, cobza, naiul şi căluşarii făceau furori pe estradele occidentale. Turneele organizate şi conduse de C. Brăiloiu şi H. Brauner, între 1934 şi 1939, la Londra şi Istanbul, au fost încununate de un imens succes şi de o mediatizare mai mult decât intensă.

Ulterior, sistemul politic a ştiut să se folosească de arta populară nu doar ca o unealtă de divertisment, ci şi ca de un instrument de propagandă. Folclorul a devenit simbol şi probă a unităţii naţionale, turnura naţionalistă a politicii şi ideologiei comuniste profitând şi manipulând eficient realitatea folclorică şi cercetarea etnologică, astfel încât amândouă să înregistreze compromiterea şi compromisul.

Sub regimul comunist al anilor '50, relaţiile internaţionale ale institutului au fost predilect şi preferenţial orientate şi performate cu statele comuniste: Albania, Bulgaria, şi mai ales URSS, China şi Mongolia, dar şi India, iar ceva mai târziu nordul Africii, sunt de grăitor reper. Anii '60 au fost caracterizaţi de incidenţa a numeroase contacte cu Occidentul şi centrul Europei (vezi, de pildă, doctoratul lui Radu Niculescu, cu Lévi-Strauss, la Sorbona). M. Pop a devenit o personalitate familiară cercurilor academice din afară, la un moment dat deţinând şi preşedinţia Societăţii Internaţionale de Etnografie şi Folclor.

În 1959, Institutul de Folclor organizase Congresul Internaţional al 'International Folk Music Council'. În 1969, tot IEF a organizat Congresul Mondial al 'International Society for Folk Narrative Research', pentru ca în 1974 să organizeze, în cadrul 'Congresului Mondial al Populaţiei, un workshop despre valorificarea folclorului în spectacol.

Ulterior însă, izolarea a crescut progresiv şi galopant. Spre sfârşitul anilor '70 afilierea la diverse organisme internaţionale s-a pierdut, ca şi schimbul cu cele mai interesante, mai deschise şi mai democratice periodice de specialitate din Occident. Cele mai profitabile contacte (din punct de vedere profesional) au fost neglijate voit, adică silit, la rândul lor forurile occidentale abandonând relaţiile cu noi. În anii '80, pentru români Occidentul a devenit inaccesibil, ori abordabil exclusiv cercetătorilor cu solide relaţii în ierarhia de partid, ori cu o colaboraţionistă obedienţă faţă de cenzura politică.

Deschiderea a fost destul de dificilă şi după 1989, în mare parte încurajate fiind proiecte dependente sentimental şi ideologic, precum acelea ale culegerii de folclor de la românii de peste graniţe şi de strângere a relaţiilor cu Republica Moldova. Afară de programele de schimb inter-

academic, prin intermediul cărora specialiştii pot beneficia de stagii de documentare şi cercetare în străinătate, mai multe iniţiative particulare din cadrul institutului s-au materializat cu succes în colaborări mixte şi bilaterale cu parteneri străini şi instituţii de importanţă continentală.

În 1994, nucleul de etnomuzicologi din Institutul „Brăiloiu" a format Societatea Română de Etnomuzicologie, care îşi propune o activitate egal modernă şi competitivă pe plan internaţional. Sens în care aceasta a pornit imediat editarea şi publicarea unei reviste intitulate „East European Meetings in Ethnomusicology". Ea apare anual şi reprezintă o arenă în care un larg evantai de specialişti în domeniul cercetării muzicilor folclorice, etnice, tradiţionale sau populare se întâlnesc. Periodicul găzduieşte un spectru divers de teme şi abordări, axat pe arii geografice... fără limite. Limba de comunicare este engleza. Din 1998, Societatea Română de Etnomuzicologie este afiliată la ICTM (International Council for Traditional Music) şi la IASPM (International Association for the Study of Popular Music).

Recent, institutul a renunţat la stilul îndătinat al organizării de simpozioane naţionale ample, aglomerate, nepractice şi infructuoase. Actualele „Colocvii" ale Institutului „Brăiloiu" sunt mai flexibile, fiind alcătuite din ateliere de lucru, în cadrul cărora specialiştii nu mai trebuie să dea citire unor studii scrise, ci să discute liber temele de interes comun.

Politizarea cercetării

Problematica are o vastitate şi o complexitate demnă de cercetări aparte şi sistematice. Cu toate acestea, orice survolare istoriografică, oricât de frugală ar fi, n-o mai poate ignora. Prilejul de faţă oferă abia pretextul unei punctări sugestive.

Politizarea cercetării e oricum mai puţin sensibilă decât politizarea chiar a formelor culturii. Cercetătorii au trebuit doar să observe şi să teoretizeze sau să explice inclusiv fenomene care se născuseră evident prin impuls extern sau fraudă, deci artificial, precum, în cazul culturii tradiţionale săteşti, genul „cântecului nou" sau „de viaţă nouă", în ale cărui versuri era proslăvit sistemul comunist. În primele numere ale „Revistei de folclor" se află destule articole consacrate folclorului proletar sau colectivist, iar arta populară cu tematică patriotardă era puternic promovată.

Ipostaze ale reprezentării populare a căror funcţionalitate unică era scena şi spectacolul s-au multiplicat galopant cu trecerea timpului, iar orientarea şi concentrarea exegeţilor pe aspectele arhaice şi conservatoare ale etnosului a fost şi o reacţie autoprotectivă, de supravieţuire. Dar refugiul acesta n-a trecut nespeculat ideologic, căci politica de partid şi de stat şi-a făcut repede din exploatarea istorică şi istorizantă o resursă fecundă pentru

demonstrarea unor mituri futile, precum: unicitate, unitate, specificitate, permanenţă, continuitate şi autenticitate naţională. Aşa că imensul curent de cercetare bazată pe istoricitatea şi istoriografia faptelor culturale, ca şi ale ştiinţelor etnologice, a servit perfect, în ultimă instanţă, o politică izolaţionistă şi naţionalistă.

Prin antrenarea ICED în mişcarea artistică de amatori, cercetătorii au trebuit să se implice şi într-un fel de activitate semipedagogică.

În ultimele două decenii de sub comunism, „echilibrul" între oficial şi genuin, artificial şi viu nu numai că a fost spart, dar, mai grav, a putut fi greu conştientizat chiar de către cercetători. De multe ori, totuşi, cercetători din institut au fost în stare să evite şi să întârzie tentativele ideologice şi ale potentaţilor culturnici de a reformula şi seculariza obiceiuri tradiţionale, ceremonii sau texte orale în circulaţie. Însă, pe de altă parte, fenomene precum arta de scenă şi „punerea în scenă", folclorul promovat şi folia „autenticităţii", campania antipoluare, folclorul de consum şi cel de comandă, genurile hibride sau de import, noile stiluri, de halou balkanico-oriental, apariţia curentelor de artă populară underground, toate minau realitatea, conceptele şi ideile folcloriştilor oficiali. Formele subversive ale genurilor ignorate (folclorul urban, mahalaua, bancul social şi politic, muzica sârbească, orientală, ţigănească) au fost total ignorate şi numai surpriza schimbării de regim politic a făcut ca disciplinele etnologice româneşti să se dumirească şi să se deschidă şi spre atare subiecte.

FOLCLORUL ŞI ETNOGRAFIA SUB PROTECŢIA ACADEMIEI ROMÂNE

AL. DOBRE

„Cred deci că am ajuns şi la timpul când ar trebui să se arunce o privire retrospectivă asupra modului cum s-a atins Academia de folclorul naţional şi cum şi pentru ce l-a lăsat să fie cuprins în cercul ei de activitate. Această privire retrospectivă se cuvine să o facă aceia cărora li s-a dat în mână noua îndrumare a cercetărilor pe acest teren de viaţă naţională românească [...]. Aşa trebuie să se despartă trecutul de viitor [...]. Aşa să faceţi – şi aşa va fi bine şi cu voi. Salutări şi binecuvântări bătrâneşti!"

I. Bianu

Componentă fundamentală a culturii şi civilizaţiei naţionale, cultura tradiţională românească, în totalitatea formelor sale de manifestare, s-a bucurat de atenţia specială – şi permanentă – a Academiei Române. Pe parcursul îndelungatei sale existenţe, Academia Română – înfiinţată la 1 aprilie 1866 – a jucat un rol covârşitor în cercetarea culturii de factură populară prin încurajarea, susţinerea şi orientarea culegerilor de material, prin publicarea acestui material în lucrări de referinţă, de notorietate până în zilele noastre. Culegerile de folclor, de etnografie sau de artă populară, făcute la îndemnul şi potrivit criteriilor stabilite de Academia Română, cu sprijinul moral şi financiar al înaltului aşezământ cultural-ştiinţific al ţării, au pus la dispoziţia celor interesaţi un material documentar inedit, din punctul de vedere al cantităţii, al cuprinderii tematice şi teritoriale, al diversităţii segmentelor prezentate. A fost stimulat – şi impulsionat – astfel studiul vieţii poporului român în toate formele sale de manifestare, *Academia Română asumându-şi, cu toată competenţa şi responsabilitatea, rolul de a direcţiona aria de preocupări, priorităţile şi zonele de interes, aprofundarea cunoaşterii sufletului românesc până în cele mai adânci cute ale sale.*

O cercetare care se respectă şi care se supune tuturor regulilor rigorii ştiinţifice nu poate să treacă cu vederea, fără a-şi asuma riscul unui eşec răsunător, contribuţia de excepţie a Academiei Române la studiul culturii tradiţionale româneşti, la constituirea tezaurului documentar unic pe care l-a acumulat şi l-a pus la dispoziţia celor ce se ocupă de acest domeniu de studiu şi cercetare.

REF, tom. 44, nr. 1, p. 19–36, Bucureşti, 1999

Faptul, această contribuție remarcabilă, de profunzime și de durată, a fost subliniat în nenumărate rânduri de specialiști cu autoritate sau de personalități de prestigiu din afara domeniului, dar acționând din interiorul Academiei, în numele și în interesul acesteia.

Pentru a ilustra acest ultim caz, cel al personalităților de prestigiu din interiorul Academiei, dar din afara domeniului specializat de cercetare al culturii tradiționale, ne vom opri la câteva exemple luate, nu întâmplător, tocmai dintr-o perioadă când studiile privind cultura populară erau orientate, cu prioritate, către susținerea obiectivelor răposatului festival național al „Cântării României".

După 1949, sesiunile de comunicări științifice, rezervate discutării unor chestiuni de etnografie și de folclor, au devenit, la Academie, o raritate. Cu atât mai mult trebuie apreciat gestul academicianului *Elie Carafoli* (1901–1983), fondatorul școlii aerodinamice românești, președinte al Secției de Științe Tehnice și membru al Prezidiului Academiei, care a acceptat ca, într-o sesiune științifică, consacrată în totalitate problemelor teoretice ale aeronauticii și aerodinamicii, organizată la 10 noiembrie 1982 în Aula Academiei, să fie prezentată și o comunicare despre Aurel Vlaicu, așa cum este el evocat în cântecul popular[1]. De notat că la această sesiune a vorbit, între alții, și pilotul-cosmonaut Dumitru Prunariu. Gestul marelui savant a avut darul nu numai de a-l încuraja pe folclorist în demersurile sale, dar și de a da un plus de autoritate cercetărilor în domeniu, de a le statua locul cuvenit sub cupola Academiei Române. A fost un început de bun augur, patronat de prestigiul niciodată pus la îndoială al acestui mare cărturar patriot, cu o înțelegere superioară a valorilor tradiției noastre populare.

Din aceeași zonă a științelor tehnice vine și dl acad. prof. *Radu Voinea* (n. 1923), specialist redutabil în domeniul mecanicii teoretice și aplicate, președinte al Academiei Române (1984–1990). Folcloristica și etnografia românească au beneficiat enorm de pe urma respectului pe care dl acad. Radu Voinea l-a avut pentru cultura tradițională românească. I se datorează, între altele, sprijinul pentru înființarea Comisiei de Folclor a Academiei, pentru organizarea a numeroase sesiuni științifice în care au fost dezbătute importante probleme ale folcloristicii și etnografiei românești, în această perioadă Academia devenind singurul loc unde folcloriștii și etnografii s-au putut manifesta într-o relativ deplină libertate. Tot d-lui acad. Radu Voinea îi datorăm și succesul demersurilor pentru înființarea, sub egida Academiei – atenție! în 1987 – a unei noi publicații de folclor și etnografie: „Memoriile Comisiei de Folclor".

[1] Alexandru Dobre, *Omagiu memoriei lui Aurel Vlaicu în cântecul popular românesc*, în „Revista de etnografie și folclor", 38 (1993), nr. 6, p. 607–612.

Prefaţând, la 3 noiembrie 1989, primul tom al noii publicaţii, preşedintele Academiei Române, academicianul Radu Voinea, ţinea să sublinieze: „Îmi este deosebit de plăcut să prefaţez această nouă publicaţie, *Memoriile Comisiei de Folclor a Academiei Române*. Ea se înscrie pe linia frumoasei tradiţii a forului academic din ţara noastră care, de-a lungul celor peste 120 de ani ai existenţei sale, a jucat un rol important în punerea în valoare a virtuţilor creaţiei spirituale şi materiale a poporului nostru [...]. În vederea asigurării unei contribuţii a acestei frumoase activităţi la acelaşi nivel ca în trecut, dar, firește, cu exigenţe sporite, în luna decembrie 1986 s-a înfiinţat Comisia de Folclor a Academiei Române, care a organizat în ultimii trei ani şedinţe publice de comunicări pe teme importante din istoria folcloristicii şi etnografiei româneşti, precum şi pe probleme de mare actualitate ale cercetării ştiinţifice din acest domeniu, reuşind să reunească toţi specialiştii, atât pe cei ce lucrează în cercetare şi învăţământ, cât şi pe cei care, nutrind pasiune pentru această activitate, o efectuează pe cont propriu, în timpul liber. S-a reuşit ca «Revista de etnografie şi folclor» să ajungă, în vremea din urmă, de la 2 la 6 apariţii pe an, iar numărul abonamentelor în ţară şi în străinătate să crească în mod constant. Revista are, de asemenea, relaţii de schimb cu peste 450 de instituţii de cercetare şi învăţământ de peste hotare" [2].

Mărturiile de acest fel sunt foarte numeroase. Multe dintre ele, cum sunt cele de mai sus, au fost însoţite de gesturi concrete, eficiente, în sprijinul cercetărilor în domeniul culturii tradiţionale româneşti care, la Academia Română, a cuprins întreg cercul membrilor săi, indiferent de stricta specializare într-un domeniu sau altul.

Specialiştii în istoria folcloristicii româneşti au relevat, la rândul lor, contribuţia notabilă a Academiei Române la promovarea culegerii şi studiului culturii tradiţionale româneşti. Ceea ce distingem, ca un aspect particular, de reţinut şi de remarcat, este faptul că majoritatea specialiştilor nu s-au limitat doar la o analiză a acestei contribuţii din punctul de vedere al prezentării fenomenului din perspectiva trecutului. Pornind de la ceea ce s-a făcut în trecut, de-a lungul timpului, aceşti specialişti, buni cunoscători ai fenomenului în ansamblu şi preocupaţi de viitorul disciplinei, şi-au încheiat studiile de analiză a trecutului cu adevărate proiecte de programe pentru desfăşurarea în viitor a cercetărilor, trasând astfel direcţii şi orientări cărora Academia urma să le acorde atenţia cuvenită în virtutea preocupărilor sale anterioare, dar şi al rolului pe care i l-a încredinţat naţiunea română şi pe care şi l-a asumat în mod responsabil.

---

[2] Acad. Radu Voinea, *O nouă publicaţie de folclor şi etnografie*, în: Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, I (1987), Bucureşti, Editura Academiei, 1990, p. 7.

Cercetarea sistematică privind preocuparea şi interesul Academiei Române pentru cultura tradiţională îl are ca iniţiator pe *Ioan Bianu* şi ca realizator-executant pe *Ion Muşlea.*

Ioan Bianu (1856–1935) are contribuţii importante în domeniul studiului şi valorificării folclorului şi etnografiei, contribuţii încă insuficient cunoscute, dar, sperăm, pe cale de a fi relevate la toată însemnătatea lor [3]. Între meritele incontestabile ale lui Bianu se numără şi iniţierea cercetărilor sistematice, cu un anume program şi după o anume metodă, de istorie a folcloristicii româneşti, cu aplicaţie specială la preocupările în domeniu ale Academiei Române.

Când, în 1931, se definitiva sumarul primului volum din „Anuarul Arhivei de Folclor" de la Cluj a Academiei Române, Ioan Bianu îi cerea lui Ion Muşlea, directorul Arhivei şi al publicaţiei, să deschidă acest număr inaugural cu un articol în care să se facă o trecere în revistă a tot ceea ce înfăptuise până atunci Academia pentru cercetarea folclorului românesc. „*Cred deci* – sublinia Ioan Bianu – *că am şi ajuns la timpul când ar trebui să se arunce o privire retrospectivă asupra modului cum s-a atins Academia de folclorul naţional şi cum şi pentru ce l-a lăsat să fie cuprins în cercul ei de activitate. Această privire retrospectivă* – continuă Bianu – *se cuvine să o facă aceia cărora li s-a dat în mână noua îndrumare a cercetărilor pe acest teren de viaţă naţională românească – şi anume d-ta, sub conducerea colegului Puşcariu. Studiul astfel făcut va trebui să fie publicat în fruntea celei dintâi publicaţii a Arhivei de Folclor din Cluj. Aşa trebuie să se despartă trecutul de viitor* [4]". Ioan Bianu îşi încheia această scrisoare îndrumătoare cu o expresie asupra căreia va trebui, noi cei de astăzi, să meditäm mai îndeaproape: „***Aşa să faceţi – şi aşa va fi bine şi cu voi.*** *Cu salutări şi binecuvântări bătrâneşti!* " [5].

Scriind articolul, îmbogăţit cu unele date şi elemente ce-i fuseseră sugerate de Ioan Bianu şi publicându-l în fruntea „Anuarului", *Ion Muşlea* devine astfel primul folclorist care se ocupă de... *istoria folcloristicii şi a etnografiei la Academia Română* [6]. Muşlea face o trecere în revistă a principalelor etape ale activităţii Academiei în domeniul cercetării folclorului

---

[3] Alexandru Dobre, *Folclor şi etnografie în preocupările lui Ioan Bianu* (I), în: Academia Română, *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte*, seria IV (1985), Bucureşti, Editura Academiei, 1986. p. 37–47; *Ioan Bianu la Academia Română*, în: Academia Română, *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Istorice*, seria IV, X (1985), Bucureşti, Editura Academiei, p. 73–94.

[4] *Scrisori către Ioan Bianu.* Documente literare, vol. II. Ediţie şi note de Marieta Croicu şi Petre Croicu, Bucureşti, Editura Minerva, 1975, p. 476 (scrisoare din 17 martie 1931).

[5] *Ibidem,* p. 477.

[6] Ion Muşlea, *Academia Română şi folklorul,* în: Academia Română, „Anuarul Arhivei de Folklor". I. Publicat de Ion Muşlea, Cluj, Cartea Românească, 1932, p. 1–7.

românesc, subliniindu-i principalele realizări, distingând cele mai semnificative etape ale acestei activități și rolul jucat de unele personalități ca Vasile Alecsandri, Titu Maiorescu, Vasile Maniu, At. M. Marienescu, B. P. Hasdeu, Tudor Pamfile, Ov. Densusianu. Aprecierile sale sunt de natură, în unele cazuri, să fixeze, în cunoștință de cauză, cele mai însemnate orientări și realizări ale Academiei Române, cu o influență decisivă asupra mișcării de idei din folcloristica românească. Relevant din acest punct de vedere, ca să dăm un singur exemplu, ni se pare pasajul consacrat mult discutatei și, adesea, contestatei ca valoare științifică, colecții „Din viața poporului român". Pentru că peste punctul de vedere al lui Mușlea cu privire la însemnătatea colecției „Din viața poporului român" și la împrejurările în care a fost inițiată s-a trecut cu prea multă ușurință, cercetătorii însușindu-și mai vechile considerații ale lui Densusianu, fără să purceadă, cum era firesc, la o nouă cercetare și reevaluare a fenomenului, vom reproduce întregul pasaj în care Mușlea repune în discuție și însemnătatea acestei colecții: „În pragul veacului acestuia, Academia dădu și mai mare atenție folclorului, înființând o colecție specială pentru astfel de publicații. Am arătat și mai sus că interesul pentru literatura populară fusese stimulat încă de mult și că, începând de pe la 1880, ea primea o mulțime de manuscrise cu culegeri menite să fie tipărite sau ajutate. Culegerile acestea se înmulțiră cu deosebire prin anii 1906–1908. Nu toate puteau fi publicate în *Memoriile Secției Literare*, destinate mai mult studiilor și nici nu puteau fi lăsate netipărite, întrucât aceasta ar fi însemnat o pierdere considerabilă pentru folclorul nostru. Problema fu rezolvită prin adoptarea fericitei propuneri a dlui Ioan Bianu, actualul președinte, care dădu ideea unei publicații speciale a Academiei, destinată culegerilor de literatură populară, obiceiuri, superstiții, cântece și jocuri, «cu un cuvânt de tot ce este manifestare a vieții sufletești a poporului». Astfel luă ființă, în primăvara anului 1908, colecția «Din viața poporului român». De acum înainte, manuscrisele folclorice cari se trimiteau Academiei erau examinate de membrii ei și dacă erau socotite bine făcute și de interes, primeau aprobare pentru a fi publicate în această colecție. Timp de 23 de ani au apărut în seria aceasta 40 de volume, cuprinzând materiale culese din toate provinciile. Au predominat culegerile de poezii populare, dar am avut și culegeri de basme și legende, ghicitori, obiceiuri, descântece, arii, superstiții și credințe. Aici și-a publicat regretatul Tudor Pamfile, în vreo 16 volume, enormul material pe care l-a cules și l-a ordonat, precum și cercetările sale despre agricultură, industria casnică și cromatică. Prin această prețioasă colecție, Academia a dat lumii științifice o dovadă despre deosebita bogăție a folclorului nostru din toate ramurile și toate ținuturile românești. Împreună cu marile monografii ale nunții, nașterii și înmormântării și cu studiul asupra basmelor, pe cari le-a făcut să apară prin concursurile sale, această colecție cuprinde materiale indispensabile oricărui cercetător al folclorului" [7].

Ion Muşlea îşi încheia articolul cu un scurt istoric al înfiinţării Arhivei de Folclor de la Cluj a Academiei Române, cu prezentarea principalelor metode de culegere sistematică a folclorului ce urmau a fi puse în lucrare, cu enumerarea celor mai însemnate opere ce urmau a fi finalizate, între ele, într-o perspectivă ceva mai îndepărtată, şi *Atlasul folcloric*. „Dacă aceste proiecte se vor înfăptui – anticipa Muşlea – se va putea spune, cu drept cuvânt, că *Academia Română a făcut pentru folclorul naţional aceea ce nici o instituţie din altă ţară n-a realizat pentru studiul vieţii populare*"[8]. În intervalul 1930–1947, Arhiva de Folclor de la Cluj a cules, prin chestionare, corespondenţi şi cercetări de teren, un material imens, astfel încât ceea ce el formula în 1932 ca un deziderat – „nădăjduim ca în câţiva zeci de ani Academia să poată ajunge în posesia celor mai caracteristice elemente ale folclorului nostru cari se mai pot culege astăzi" [9] – a devenit o realitate. Prin tot ceea ce a făcut, utilizând toate pârghiile ce i-au fost posibile, Academia Română a tezaurizat cel mai consistent şi mai valoros material folcloric şi etnografic, devenind, astfel, cea mai importantă instituţie ce a încurajat şi a conservat în colecţiile sale, tipărite sau manuscrise, cel mai valoros set documentar al culturii noastre tradiţionale.

Ca o completare a articolului său de prezentare sintetică, Ion Muşlea alcătuia şi publica în volumul următor al „Anuarului" o impresionantă listă – 85 de titluri – a lucrărilor cu caracter folcloristic şi etnografic tipărite de sau sub egida Academiei Române, în intervalul 1877–1930 [10]. „Pentru o mai uşoară orientare", cum explică Muşlea, lucrările tipărite de Academie în suszisa perioadă au fost clasificate în următoarele capitole: *Obiceiuri la sărbători, naştere, nuntă şi înmormântare*; *Literatura populară în general.* Studii şi texte. Monografii; *Poveşti, legende, tradiţii; Jocuri de copii. Ghicitori; Mitologie. Cosmografie. Credinţe; Medicină populară. Descântece; Etnografie. Industrie casnică; Dialectele aromân, meglenoromân şi istroromân.* Studii şi texte; *Diverse.* Simpla enumerare a capitolelor din clasificarea lui Muşlea ne dă o imagine convingătoare asupra ariei de cuprindere tematică pe care a reuşit s-o realizeze Academia prin lucrările pe care le-a publicat.

Parcurgerea acestei liste, de departe incompletă, căreia i s-ar putea adăuga şi ceea ce s-a mai tipărit la Academie de la 1930 până în zilele

---

[7] *Ibidem*, p. 4–5.

[8] *Ibidem*, p. 7.

[9] *Ibidem.*

[10] Ion Muşlea, *Bibliografia lucrărilor cu caracter folkloric şi etnografic publicate de Academia Română (1877–1929)*, în: Academia Română, „Anuarul Arhivei de Folklor". II. Publicat de Ion Muşlea, Bucureşti, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, 1933, p. 221–227.

noastre [11], ar fi, după părerea noastră, suficientă pentru a demonstra, cu argumente convingătoare, că, într-adevăr, de-a lungul celor peste 130 de ani de existență, Academia Română a jucat un rol decisiv în susținerea, pe toate căile și prin toate mijloacele, a unor activități complexe pentru culegerea sistematică, conservarea, tezaurizarea, valorificarea pe calea tiparului și cercetarea teoretică a culturii tradiționale românești.

La scurtă vreme după publicarea articolului-sinteză și a listei bibliografice ale lui Mușlea, *Mircea Eliade*, recenzând primele două volume ale „Anuarului" de la Cluj, făcea o serie de considerații extrem de judicioase și la fel de favorabile Academiei, încheindu-și foiletonul cu următoarea apreciere: „Academia Română trebuie venerată pentru înființarea acestei «Arhive», iar d. Mușlea felicitat pentru publicarea «Anuarului»" [12].

Următorul studiu notabil de sinteză asupra preocupărilor Academiei pentru cercetarea culturii tradiționale este cel publicat de *Ovidiu Bîrlea* în „Revista de etnografie și folclor", cu prilejul centenarului instituției academice a țării. Acest studiu rămâne de referință și model în domeniu. Prezentăm câteva dintre aprecierile autorului: „În răstimpul dintre 1881 și 1931 – reia Bîrlea analiza pornind de la Mușlea – Academia Română a reușit să publice 85 de lucrări, însumând 21.112 pagini, deci, în medie, peste 400 de pagini anual. Cifrele sunt impresionante, dacă se ține seama de lipsa de fonduri, care răzbate ca un laitmotiv în aproape toate ședințele de lucru ale Academiei, o mulțime de colecții rămânând nepublicate, și mai cu seamă dacă se compară cu volumul celorlalte publicații ale Academiei. Acesta rămâne un merit incontestabil al membrilor Academiei Române, care au simțit nevoia de a da la lumină calitățile acestui popor și i-au știut prețui comoara spirituală" [13]. „Eforturile răzlețe ale cercetătorilor culturii populare – observa Ov. Bîrlea în alt loc – nu se puteau armoniza de la sine pentru cuprinderea întregului domeniu. *Academia Română își dă seama că ea este instituția indicată să elaboreze un plan de totală cuprindere, pentru a se ajunge la o cunoaștere cât mai sistematică a culturii populare în întregimea ei.* Acest plan se va arăta neașteptat de judicios și de apropiat realității de cercetat. El e rodul întregii Academii, căci la elaborarea lui participă nu numai Secțiunea Literară și cea Istorică, ci și cea Științifică. Nu asistăm la o discuție generală asupra unui plan elaborat dintr-o dată, care să cuprindă toate problemele, el

[11] Editura Academiei Române, *Catalog selectiv. 1948–1990*, București, Editura Academiei, 1991.

[12] Mircea Eliade, *Arhiva de Folclor*, în „Vremea", 17 nov. 1935. p. 2; reprodus și în: Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, IV (1990), București, Editura Academiei, 1994, p. 25–27; text stabilit și note de Petre Florea.

[13] Ovidiu Bîrlea, *Academia Română și cultura populară*, în „Revista de etnografie și folclor", 11 (1966), nr. 5–6, p. 414–415.

se înfiripă tacit, ca rod al unor necesități culturale deopotrivă de acute pentru toți cărturarii patrioți[14]."

În aceeași notă – a aprecierilor favorabile – se înscriu încă multe alte considerații ale lui Bîrlea risipite pe parcursul substanțialului său studiu. Să mai spicuim, pentru exemplificare, încă câteva. Ovidiu Bîrlea acordă un spațiu larg *chestionarelor lui Hasdeu*, lansate sub egida Academiei Române, și importanței lor științifice pentru etnologia românească. „Chestionarul juridic al lui Hasdeu – atrage Bîrlea atenția – este important nu numai ca deschizător de drumuri în acest domeniu, dar și prin concepția largă despre cultura populară văzută în raporturile ei adânci, care se înlănțuie subteran și prin rigurozitatea metodologică pe care caută să o insufle investigațiilor la teren [...]. În ceea ce privește cercetarea ca atare, Hasdeu aduce orientări noi, menite să sporească exigențele metodologice [...]. Chestionarul lui Hasdeu este important și pentru consecințele lui în masa cărturarilor sătești, fiindcă el va stârni un interes crescând pentru cultura populară printre aceștia, fiind primul manifest agitatoric difuzat. Urmările vor fi culegerile de material, mai cu seamă folclorice, care se vor publica în periodice, iar unele vor solicita chiar publicarea de către Academia Română"[15].

De o atenție specială din partea lui Bîrlea – ca o realizare remarcabilă a Academiei Române – se bucură înființarea, în 1930, și activitatea Arhivei de Folclor de la Cluj a Academiei Române, pusă sub conducerea lui Ion Mușlea. „Activitatea Arhivei de Folclor – notează Bîrlea – s-a înfăptuit cu concursul unor stipendiați – cadre didactice universitare, studenți etc. Cercetările acestora au avut, de obicei, un profil monografic, explorând unele zone folclorice aproape necercetate [...]. Din ele au rezultat mici monografii folclorice, aproape toate publicate în «Anuarul Arhivei de Folclor», I–VII (1932–1945). Ele se remarcă prin ținută științifică aleasă și tratarea sobră a problemelor [...]. În scurtă vreme, Arhiva de Folclor și-a creat o întinsă rețea de asemenea corespondenți, care însumează 875 de folcloriști, din care o treime erau învățători și elevi ai școlilor normale. Repartizarea regională acoperea întreg teritoriul țării: 416 din Transilvania, 232 din Moldova și 227 din Muntenia și Oltenia [...]. Rând pe rând au fost difuzate 14 chestionare [...]. Chestionarele sunt orientate spre cuprinderea vieții spirituale a poporului, a obiceiurilor și a credințelor, domeniu deficitar, semnalat de I. Mușlea la înființarea Arhivei. Răspunsurile la aceste chestionare completează informațiile obținute în cele 20 de volume cu răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu și monografiile descriptive ale lui Marian și Pamfile, oferind o imagine aproape completă a culturii spirituale populare"[16].

---

[14] *Ibidem*, p. 419.

[15] *Ibidem*, p. 412–413.

[16] *Ibidem*, p. 432–433.

Ca și I. Muşlea, Ovidiu Bîrlea își încheie amplul studiu de prezentare și analiză a activității Academiei Române în domeniul folcloristicii, etnografiei și artei populare cu expunerea unor deziderate ale disciplinei în momentul dat. Reproducem, tot pentru exemplificare, ultima parte a acestui proiect de program de cercetare expus de Ovidiu Bîrlea, cu atât mai mult cu cât, în cea mai mare măsură, el își păstrează actualitatea. „Dezideratul vechi de a publica corpusul folcloric național – atrage Bîrlea atenția – rămâne ca o sarcină a viitorului apropiat. E de dorit ca, în afara antologiilor cu scop limitat, să nu se publice decât culegeri științifice cu profil de corpus, atât pe specii folclorice, cât și de cuprindere zonală. Colecția corpus a unei specii vine de la sine, ca o consecință a catalogului tipologic și bibliografic, deși va necesita mult timp alegerea variantelor tipice și pregătirea pentru tipar. Vor trebui continuate, în același timp, și monografiile zonale, pentru a se ajunge la o mai bună cunoaștere a caracteristicilor folclorului și a legilor sale, prin înmulțirea și prin adâncirea studiului despre relațiile dintre condițiile de viață economico-sociale și cultura populară. Nu pot lipsi nici studiile mai întinse asupra unei specii, asupra metodei de cercetare, cele referitoare la poetică și versificație. O istorie a etnografiei și a folcloristicii române ar umple un gol simțit mai cu seamă de cei ce vor să se inițieze în domeniile culturii populare. Înrâurirea folclorului asupra literaturii culte a rămas până acum aproape necercetată. Pe cât e de folclorică literatura română, pe atât de nefamiliară cu problemele folclorului s-a arătat critica și istoria literară. În domeniul muzicii culte, lipsa unor studii similare e chiar acută. Ar fi cu totul util un dicționar al superstițiilor, adică un corpus în care să fie orânduit, după un plan tematic, tot ce s-a cules până acum. În viitorul apropiat va trebui să fie elaborat un tratat despre folclorul românesc în toate aspectele lui sincretice, ca o sinteză necesară după un veac de cercetare. Realizarea unor atare lucrări – încheia Bîrlea – ar împlini dezideratele înaintașilor, care s-au străduit să scoată la lumină cultura noastră populară și, prin aceasta, însușirile alese ale poporului român"[17]. O bună parte din acest program a fost pusă în lucrare de Ovidiu Bîrlea însuși[18]. Din păcate, deși cercetător la institutul de profil al Academiei

[17] *Ibidem*, p. 440.

[18] Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*. I–II. București, Editura pentru Literatură, 1966; *Poveștile lui Creangă*, București, Editura pentru Literatură, 1967; *Metoda de cercetare a folclorului*, București, Editura pentru Literatură, 1969: *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974; *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976; *Poetică folclorică*, București, Editura Univers, 1979; *Folclorul românesc*. I–II. București, Editura Minerva, 1981–1983; *Eseu despre dansul popular românesc*, București, Editura Cartea Românească, 1982.

A definitivat și a pregătit pentru tipar lucrarea lui I. Muşlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, și a lui D. Caracostea, *Problemele tipologiei folclorice*, București, Editura Minerva, 1971.

Române, lucrările sale au fost tipărite de alte edituri decât cea a Academiei, unde şi-ar fi avut locul. Fenomenul, iarăşi în mod inexplicabil, se repetă şi după 1990, când toţi cercetătorii din institutele academice de profil îşi tipăresc cărţile în altă parte [19], deşi unele dintre ele sunt de excepţie şi s-au bucurat de o bună primire la data apariţiei, fiind premiate chiar de Academia Română.

Reluând cercetarea, dintr-o altă perspectivă şi cu o bază materială mult îmbogăţită, constatam, în urmă cu mai bine de 10 ani: „În cei 120 de ani ai existenţei sale, Academia a jucat un rol important în promovarea ideilor despre folclor şi etnografie, în punerea în valoare a virtuţilor creaţiei spirituale şi materiale a poporului nostru, în încurajarea şi sprijinirea nemijlocită a culegerii şi publicării colecţiilor de folclor, etnografie şi artă populară românească. Forul academic al ţării şi-a adus o contribuţie meritorie la dezvoltarea istoriei folcloristicii şi etnografiei româneşti, la cristalizarea direcţiilor fundamentale, moderne, ale ştiinţei despre cultura populară, la conturarea realizărilor notabile pe care folcloristica şi etnografia românească le înregistrează astăzi [...]. Într-adevăr, Academia Română a iniţiat, a îndrumat, a orientat şi a sprijinit nemijlocit un vast program de culegere a materialului folcloric şi etnografic românesc. Însumând tot ceea ce s-a cules prin acţiunea directă a forului academic al ţării, vom constata că *un procent, ce se apropie de cifra absolută, al depozitului folcloric şi etnografic românesc poartă egida Academiei*. Căile folosite în acest scop sunt foarte variate, toate la un loc demonstrând că, pentru realizarea acestui deziderat patriotic, ştiinţific şi cultural-educativ, Academia a dovedit o mobilitate remarcabilă, folosind cu pricepere, cu tact şi inteligenţă toate pârghiile pe care i le-au deschis statutul, regulamentele, posibilităţile financiare şi morale şi, mai ales, prestigiul său incontestabil" [20].

Argumentele aduse în sprijinul acestor afirmaţii ne duceau la concluzia potrivit căreia „acestea sunt câteva din principalele elemente care ne îndreptăţesc să apreciem că istoria etnografiei şi folcloristicii româneşti, perioada ei de cristalizare şi modernizare din ultimul secol, se întrepătrunde până aproape de identificarea cu istoria forului academic al ţării care, aşa cum am

---

[19] Cornelia Călin, *Jurnalul oral*. Index tipologic şi motivic, antologie de texte, Colecţia Naţională de Folclor, Bucureşti, Editura Erasmus, 1993; Sabina Ispas, *Cântecul epic-eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1995; Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996; idem, *Magia darului*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997; Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiţionale*, Bucureşti, Editura BIC ALL, 1998 etc.

[20] Alexandru Dobre, *Academia Română, promotoare a valorificării tezaurului spiritual al poporului nostru*, în: Academia Română, *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte*, seria IV, VIII (1986), Bucureşti, Editura Academiei, 1987, p. 39–40.

arătat, are o contribuţie de primă importanţă în dezvoltarea rapidă a cercetărilor din acest domeniu. Fără a releva, obiectiv şi aprofundat, rolul Academiei Române în promovarea studiilor şi cercetărilor de etnografie şi folclor, nu se poate scrie istoria disciplinei, o istorie care să emită pretenţia abordării cuprinzătoare a fenomenului din ultimul veac"[21].

Academia Română a încurajat înregistrarea materialului folcloric şi etnografic, instituind premii cu subiecte date, acordând sprijin financiar unor culegători ce-şi desfăşurau activitatea pe cont propriu sau cumpărând un număr de exemplare din cărţile acestora, premiind lucrările de etnografie şi de folclor cele mai valoroase. Să ne amintim, de pildă, că urmare a unor subiecte puse la concurs de Academia Română, au fost elaborate şi publicate marile monografii despre naştere, nuntă şi înmormântare ale lui Simion Florea Marian sau monumentala sinteză a lui Lazăr Şăineanu despre *Basmele române*.

Academia Română are marele merit de a fi sprijinit culegerea de material folcloric şi etnografic printr-o serie de chestionare, prin constituirea de arhive de material folcloric şi etnografic, prin subvenţionarea directă a unor culegeri sau publicaţii periodice de material.

S-a vorbit adesea despre una dintre preocupările şi realizările notabile ale Academiei: elaborarea *Dicţionarului limbii române*, lucrare fundamentală a culturii noastre naţionale.

Ceea ce nu s-a spus – şi nici istoria folcloristicii noastre n-a remarcat încă până acum – este faptul că *Dicţionarul limbii române*, în diferitele sale redacţii şi ediţii, oferă celui interesat un bogat material folcloric, etnografic şi de artă populară[22]. Trebuie menţionat, în primul rând, numărul impresionant al proverbelor, zicătorilor şi locuţiunilor populare pe care le întâlnim în dicţionarele limbii române. Importanţa acestora a fost recunoscută de la bun început. Astfel, în şedinţa din 14/26 august 1874, a Societăţii Academice Române, discutând despre atât de *controversatul dicţionar al lui Laurian şi Massim*[23], George Barițiu aprecia, pe bună dreptate: „Trebuie să recunoaştem meritul redactorilor *Dicţionarului*, care au deschis un tezaur mare:

---

[21] *Ibidem*, p. 44

[22] Alexandru Dobre, *Folclor şi etnografie în „Dicţionarul limbii române" al lui A. T. Laurian şi Ioan C. Massim* (I), în „Studii şi comunicări. Etnologie", serie nouă, VI (1992), Sibiu, Editura Academiei, 1992, p. 181–208; *Proverbul în „Dicţionarul limbii române" al lui Laurian şi Massim*, în „Revista de etnografie şi folclor", 37 (1992), nr. 4, p. 402–405.

[23] A. T. Laurian şi J. C. Massimu, *Dicţionariulu limbei romane*. După însărcinarea dată de Societatea Academica Romana, elaboratu cu proiectu de..., tomu I, A–H, Bucureşti, Noua typographia a laboratoriloru romani, 1873 (pe coperta interioară 1871), tomu II, I–Z, Collaboratori Josefu Hodosiu şi G. Barițiu, 1876.

De fapt, cele mai multe proverbe, zicători şi locuţiuni populare se află în apendicele acestui dicţionar: *Glossariu care cuprinde vorbele din limba romana străine prin originea sau forma loru, cumu şi celle de origine induioasa*, Bucuresci, Noua typographie a laboratoriloru romani, 1871.

să nu amintesc altele, numai proverbele cele multe sunt de mare preţ"[24]. Ca urmare, atunci când se fixau criteriile pentru elaborarea *Dicţionarului Academiei Române* se făcea şi această precizare: „Cuvintele din *Dicţionar* să fie întemeiate nu pe frazele banale şi adeseori puţin alese, ci, pe cât se poate, pe citaţiuni din autori români vechi şi moderni, precum şi pe locuţiuni populare, dintre care să se înlăture cele triviale şi obscene"[25]. Orientare care a fost pusă în practică şi a rămas valabilă de la 1874 până în zilele noastre. Alături de proverbe, în dicţionar întâlnim frânturi de cântec bătrânesc, de cântec liric, formule iniţiale, mediane sau finale din basme: întâlnim, mai ales, descrierea – şi etimologiile respective, cu tot ceea ce implică aceasta – ale unor obiceiuri, credinţe, ritualuri, jocuri, instrumente muzicale, obiecte ale industriei casnice ţărăneşti. O adevărată enciclopedie în care este prezentat universul vieţii noastre populare.

La Academia Română, însăşi culegerea şi publicarea literaturii populare, a credinţelor, obiceiurilor ş.a.m.d. era privită favorabil şi încurajator şi sub acest unghi: acela de a oferi fapte de limbă pentru elaborarea dicţionarului. Un exemplu edificator ni-l oferă activitatea în această direcţie a marelui nostru folclorist şi etnograf *Simion Florea Marian*, solicitat să colaboreze cu material din manuscrisele şi cărţile sale la *Magnum Etymologicum* al lui Hasdeu şi la *Dicţionarul limbii române,* ediţia Alexandru Philippide. Pentru aceste două mari lucrări ale culturii noastre naţionale, S. Fl. Marian a fişat nu mai puţin de 8.365 de cuvinte din cărţile şi manuscrisele sale de literatură populară. Contribuţia operei lui Marian la îmbogăţirea tezaurului nostru lingvistic a fost remarcată, cu toată căldura, de *A. D. Xenopol*, de pildă, care, în raportul pe marginea manuscrisului *colecţiei de farmece şi vrăji,* sublinia că „...adunarea părintelui Marian mai înfăţişează şi un interes limbistic. Multe forme curioase şi aproape nemaiîntâlnite chiar în alte producţiuni populare, se regăsesc aci [...]. În atare privire limbistică, concluziona marele istoric, credem culegerea părintelui Marian cu deosebire interesantă, căci se ştie de ce mare interes etnografic şi istoric este cunoştinţa cât se poate mai amănunţită a limbii poporane pentru neamul românesc"[26].

Studiind cu atenţie *Dicţionarul limbii române*, în redacţiile şi ediţiile lui succesive, ne vom putea forma o imagine edificatoare asupra evoluţiei ideilor despre folclor în decursul ultimului secol, vom găsi un material documentar de

[24] *Annalile Societatei Academice Romane*. Sessiunea anului 1874. Tomulu allu VII-lea, Bucuresci, Noua typographie a laboratoriloru romani, 1875 (pe coperta interioară 1874), p. 40.

[25] *Ibidem*, p. 41.

[26] A. D. Xenopol, [*Raport asupra colecţiunei de farmece şi vrăji adunate de părintele S. Fl. Marian*], în *Analele Academiei Române*, Partea administrativă şi desbaterile, seria II, tomul XV, 1892–1893, p. 144; şedinţa de la 24 martie 1893.

primă mână, la care trebuie să apelăm de fiecare dată în investigațiile noastre. Dicționarul este deci *un instrument de lucru* nu numai pentru cercetătorii din domenii apropiate, pentru scriitori, pentru creatorii de frumos, ci și pentru folcloriști și etnografi. În sfârșit, prin tirajele lor de masă și prin permanenta lor reeditare, prin faptul că, în atâtea rânduri, suntem obligați să ne adresăm lor, dicționarele asigură circulația constantă, în toate mediile societății, a materialului folcloric și a informațiilor privind unele manifestări ale vieții noastre populare, transformându-le în bunuri de uz comun, bunuri de care beneficiază, deopotrivă, elevul și profesorul, studentul și savantul, în fapt, toți cei ce au contact cu litera tipărită. În aceste condiții, *Dicționarul limbii române* devine primul și cel mai răspândit și mai consultat manual de folclor, de etnografie și de artă populară. Consecințele și importanța cultural-științifică a fenomenului nu mai trebuie, credem, relevate. Ceea ce am dorit să se rețină este contribuția, și din această perspectivă, a înaltului for academic, la punerea în valoare a culturii populare românești, contribuție de fond, pe care trebuie s-o adâncim cândva.

După cum este cunoscut, în secolul trecut a fost practicată intens și cu rezultate ce au depășit așteptările metoda utilizării *apelurilor* și a *chestionarelor* pentru strângerea unor date și informații privind istoria, limba, obiceiurile, credințele și folclorul poporului român[27].

Cel ce avea să introducă, la Academie, metoda culegerii de material prin intermediul chestionarelor a fost *Alexandru Odobescu*. În iarna anului 1870/1871, Odobescu lansa un *Cestionariu sau Izvod de întrebările la cari se cere a se da răspunsuri în privința vechilor așezăminte ce se află în deosebitele comune ale României*. Una dintre întrebările acestui chestionar face referire la cultura populară. La 1 septembrie 1878, când preda Academiei rezultatul investigațiilor sale, Odobescu adunase deja 76 de dosare cuprinzând 1607 răspunsuri. Prin chestionarul său, Odobescu deschide o nouă direcție de activitate la Academie[28].

Mai întocmesc asemenea chestionare: în 1874, Ion Creangă la îndemnul lui Titu Maiorescu; în 1877 și 1884, Bogdan Petriceicu Hasdeu; în 1893 și 1895, Nicolae Densușianu; în 1898, Grigore Tocilescu; în 1906, Theodor Speranția ș.a.m.d.

Răspunsurile primite la aceste chestionare au îmbogățit patrimoniul arhivistic al culturii noastre populare cu un material documentar-științific de o însemnătate ce nu se poate sublinia îndeajuns. Referindu-se, de pildă, la

---

[27] Am făcut o sumară trecere în revistă a preocupărilor de această natură în studiul nostru *Chestionarul arheologic al lui Odobescu*, publicat în „Revista de etnografie și folclor", 31 (1986), nr. 1, p. 46–47.

[28] *Ibidem*, p. 47–52.

valoarea răspunsurilor primite la chestionarele lui Hasdeu şi Densuşianu, folcloristul de bună memorie care a fost *Adrian Fochi* considera că „...nici o folcloristică din lume nu beneficiază de o astfel de bază documentară" [29].

Tot la acest capitol se cuvine să adăugăm neapărat datele, informaţiile şi materialele etnografice şi de folclor, culese prin chestionare sau prin cercetări de teren, aflate în Arhiva de Folclor de la Cluj, arhivă înfiinţată de Academia Română în 1930 şi pusă sub conducerea lui Ion Muşlea [30].

Academia Română a desfăşurat şi *o impresionantă activitate de publicare* a creaţiei noastre populare, a unor studii şi cercetări asupra culturii populare. Sub egida Academiei au fost tipărite cele mai reprezentative colecţii de folclor şi etnografie, opere fundamentale pentru cercetarea spiritualităţii populare româneşti, lucrări monumentale, de referinţă, cuprinzând toate domeniile folclorului şi etnografiei, cu circulaţie pe întreg teritoriul românesc, fără de a căror consultare nici o cercetare serioasă, a unuia sau altuia dintre aspectele culturii noastre populare, nu este posibilă.

În Bibliografia lucrărilor de cuprins folkloric şi etnografic publicate de Academia Română (1877–1929), pe care am mai amintit-o, Ion Muşlea înregistrează 85 de titluri de carte [31], cărora trebuie să le adăugăm un număr de cel puţin 5 ori mai mare de studii, articole, referate şi comunicări prezentate sub cupola Academiei în aceeaşi perioadă şi publicate în *Anale* şi *Memorii*. Potrivit catalogului Editurii Academiei, în anii 1948–1990 au fost publicate circa 50 de titluri de carte care au subiecte din folclorul, etnografia şi arta populară românească [32], titluri cărora, de asemenea, trebuie să le adăugăm comunicările ştiinţifice, studiile şi articolele tipărite în *Anale* şi în *Memorii,* seria nouă.

Datele statistice folosite aici ar putea să fie mai mult sau mai puţin concludente; de aceea ne îngăduim să amintim câteva *lucrări fundamentale* ale culturii noastre naţionale care se ascund în umbra acestor cifre: monografiile despre naştere, nuntă, înmormântare, sărbătorile de peste an şi despre insecte ale lui Simion Florea Marian; monografiile despre nuntă ale

---

[29] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1976, p. X.

Despre valoarea aceloraşi chestionare vezi şi: Nicolae Densuşianu, *Vechi cântece şi tradiţii populare româneşti*. Texte poetice din răspunsurile la „Chestionarul istoric" (1893–1897). Text ales, stabilit, note, variante, indici şi studiu introductiv de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Minerva, 1975.

[30] Alexandru Dobre, *Ion Muşlea şi chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române*, în: Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, II (1988), Bucureşti, Editura Academiei, 1992, p. 121–172.

[31] „Anuarul Arhivei de Folclor", II, Bucureşti, 1933, p. 221–227.

[32] Editura Academiei Române, *Catalog selectiv, 1948–1990*, Bucureşti, Editura Academiei, 1991.

Elenei Sevastos și Gheorghe Fira; opera aproape integrală, atât de prețioasă și de cuprinzătoare, a lui Tudor Pamfile; colecțiile de folclor ale lui Grigore Tocilescu, Béla Bartók, Jarnik-Bârseanu, Alexandru Tiplea, C. Rădulescu-Codin, Artur Gorovei, Pericle Papahagi, Dimitrie Lupașcu, Dumitru Furtună, N. I. Dumitrașcu, Nicolae Păsculescu; remarcabila antologie a lui Adrian Fochi despre *Miorița* și edițiile critice Jarnik-Bârseanu și Nicolae Pauleti; monumentalele volume din Colecția Națională de Folclor: *Cântecul epic eroic* și *Balada familială* de Al. I. Amzulescu, *Tipologia snoavei populare* de Sabina Cornelia Stroescu, *Lirica de dragoste* de Sabina Ispas și Doina Truță; studiile monografice semnate de prestigioși specialiști în domeniu: Adrian Fochi, I. C. Chițimia, Gheorghe Vrabie, Nicolae Dunăre, Romulus Vulcănescu, Romulus Vuia, Zamfira Mihail.

Un loc aparte din seria de publicații ale Academiei îl ocupă cele 40 de volume din colecția „Din viața poporului român", cele 7 volume din „Anuarul Arhivei de Folclor", precum și colecția revistelor „Studii și cercetări de istorie literară și folclor", tipărită sub direcția lui George Călinescu și „Revista de etnografie și folclor", aflată acum în cel de-al 44-lea an de apariție neîntreruptă.

În incinta Academiei au loc dezbateri teoretice de importanță crucială pentru evoluția ideilor despre folclor și etnografie, pentru stabilirea principiilor de bază ale dezvoltării disciplinei, pentru orientarea și direcționarea cercetărilor în domeniul culturii populare.

Pornindu-se de la aspecte aparent mărunte, cum ar fi, de pildă, importanța utilizării proverbelor și a locuțiunilor populare în dicționarul limbii române sau participarea la o expoziție internațională de artizanat, până la elaborarea unor ample programe teoretice și metodologice, ce se constituie în repere distincte, în salturi calitative ale istoriei folcloristicii și etnografiei românești, sub cupola Academiei se desfășoară o activitate științifică creatoare ce punctează permanent istoria științei, îi dă impulsul stimulator necesar atingerii unor noi stadii ale evoluției sale obiective în tendința valorificării integrale a patrimoniului cultural de factură populară, în deschiderea unor noi și rodnice orizonturi ale cunoașterii în domeniul dat.

Mai tumultuos sau în termeni ușor nuanțați, abia perceptibili, în formulări elegant academice sau în abordări mai abrupte, la Academie au loc confruntări între diferitele școli, direcții și orientări pe care le-a înregistrat istoria folcloristicii și etnografiei românești, dispute care au trecut imediat de zidurile instituției și de orizontul propriu al disciplinei, antrenând întreaga mișcare culturală românească, stârnind ecouri ce au avut menirea să clarifice pozițiile, să creeze un larg curent de opinie, cu rezultate fructuoase pentru însăși mai rapida și eficienta propășire a științei despre folclor și etnografie.

Aici își împărtășesc și își susțin părerile, cu o atât de binefăcătoare influență pentru dezvoltarea cercetărilor în domeniul culturii populare,

membrii titulari ai Academiei: Vasile Alecsandri, Andrei Bârseanu, Ioan Bianu, Lucian Blaga, Dumitru Caracostea, George Călinescu, Ovidiu Densusianu, Dimitrie Gusti, George Enescu, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Nicolae Iorga, Titu Maiorescu, Simion Florea Marian, Simion Mehedinți, Alexandru Odobescu, Mihail Sadoveanu, Liviu Rebreanu, Grigore Tocilescu, Duiliu Zamfirescu, ca și membrii ei corespondenți: Vasile Bogrea, Constantin Brăiloiu, Theodor Burada, Alexandru Dima, Sabin Drăgoi, Tiberiu Morariu, Pericle Papahagi și alții[33].

Fiecare dintre aceste nume, ca și altele pe care nu le-am amintit aici, înseamnă o etapă distinctă în istoria disciplinei, o contribuție de seamă la evoluția acesteia.

Prin intermediul membrilor săi titulari și corespondenți, Academia și-a exercitat funcția de îndrumare și direcționare a cercetărilor, și-a impus punctul de vedere în toate problemele cu care știința culturii populare a fost confruntată în toată această perioadă.

Desfășurându-și activitatea în condiții speciale, proprii locului și rolului său în câmpul culturii și științei românești, Academia oferă celor mai de seamă condeie ale neamului, cărturari de prestigiu, posibilitatea să-și expună public opiniile, calda apreciere și elogiul neprețuit la adresa creatorului popular, a celui ce, cu har și geniu, cu talent creator și simțire aleasă, cu statornicie și iubire de frumos, și-a făurit o cultură originală, adeseori de rară rotunjire artistică.

La Academia Română au fost rostite câteva discursuri de recepție, ca să ne oprim numai la aceste secvențe, în care lauda poporului român și a creației sale spirituale și materiale constituie obiectul unor aprecieri emoționante, tonice, de natură să indice, la adevărata sa dimensiune, respectul pe care l-au purtat și îl poartă, Academia și membrii săi, tezaurului spiritual al poporului nostru, să demonstreze rădăcinile adânci ale preocupării asidue a Academiei pentru punerea în valoare a acestui tezaur.

Din seria acestor discursuri s-au remarcat cu deosebire cele prezentate de Simion Florea Marian, *Chromatica poporului român* (1882); Duiliu Zamfirescu, *Poporanismul în literatură* (1909); Barbu Ștefănescu-Delavrancea, *Din estetica poeziei populare* (1913); Simion Mehedinți, *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale* (1920); Mihail Sadoveanu, *Poezia populară* (1923); George Enescu, *Despre Iacob Negruzzi și despre intrarea muzicei la Academia Română* (1933); Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc* (1937); Liviu Rebreanu, *Lauda țăranului*

[33] Lista tuturor membrilor Academiei Române, titulari, corespondenți și onorari, la dr. Dorina N. Rusu, *Membrii Academiei Române. 1866–1996. Mic dicționar*, Iași, Fundația Academică „Petre Andrei", Editura A92, 1996.

român (1940); D. Caracostea, *Ion Bianu şi problemele bibliografiei române* (1941). Texte antologice, discursurile menţionate aduc, pe fiecare pagină, un cald elogiu culturii noastre populare, argumentează necesitatea punerii în valoare a acestor nestemate de preţ[34].

Fiecare dintre discursurile de recepţie rostite la Academia Română a marcat o rupere de nivel în istoria folcloristicii şi etnografiei româneşti, încheierea unei etape şi începerea alteia noi. Nu puţine dintre ele au stârnit valuri ale căror ecouri nu s-au stins nici până acum.

Aceasta este, în liniile sale principale, activitatea desfăşurată în domeniul vast al culturii tradiţionale, moştenirea folcloristică şi etnografică pe care ne-a lăsat-o Academia Română, zestrea de mare preţ cu care pornim la o nouă întemeiere, adecvată nevoilor moderne ale disciplinei.

Aducând cinstirea cuvenită operei şi activităţii înaintaşilor noştri, relevând rolul de excepţie al acestei venerabile instituţii în progresul cercetărilor şi constituirea fondului arhivistic de o însemnătate ce nu poate fi îndeajuns estimată, trebuie să ne gândim, în mod foarte serios, cum putem pune în valoare darul ce ne-a fost făcut, care ar fi modalităţile şi posibilităţile de a duce mai departe aceste strădanii, de a le fructifica cu o eficienţă sporită.

Se impune, în primul rând, după opinia noastră, o mai atentă şi mai amănunţită cercetare a contribuţiei Academiei Române, în ansamblul său şi a membrilor ei în particular, pentru a asigura o cunoaştere adecvată, pentru a descifra mecanismele funcţionale şi pârghiile folosite pentru a se ajunge la rezultatele meritorii pe care am încercat să le aducem în atenţie.

În al doilea rând, credem că *este de neapărată trebuinţă ca acele activităţi şi programe care şi-au dovedit temeinicia şi valabilitatea să fie continuate, în forme adecvate, adaptate cerinţelor teoretice şi metodologice ale*

---

[34] Nicolae Constantinescu, *Folclorul în discursurile de recepţie la Academie*, în *Analele Universităţii Bucureşti. Limba şi literatura română*, XIX (1970), nr. 1, p. 149–157; idem, *Discursuri de recepţie la Academia Română*, în „Contemporanul", nr. 33 (1762), 15 august 1980; idem, *Elemente de teorie folcloristică în discursurile de recepţie la Academia Română*, în: Academia Română, *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte*, VII (1986), Editura Academiei, 1987, p. 107–112;

Alexandru Dobre, *George Enescu la Academia Română*, în: Academia Română, *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte*, seria IV (1982–1983), Bucureşti, Editura Academiei, 1984, p. 139–149; idem, *Contribuţii la istoria Academiei Române. Anastasie Fătu la Academia Română*, în: Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, V (1991), Bucureşti, Editura Academiei, 1995, p. 151–207; *Folclor şi etnografie în discursurile de recepţie rostite la Academia Română*: George Enescu, *Despre Iacob Negruzzi şi despre intrarea muzicei la Academia Română*; Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc*, în „Revista de etnografie şi folclor", 42 (1997), nr. 3–4, p. 259–278; idem, *Foclor şi etnografie în discursurile de recepţie rostite la Academia Română*: S. Fl. Marian, *Chromatica poporului român*; Duiliu Zamfirescu, *Poporanismul în literatură*, în „Revista de etnografie şi folclor", 42 (1997), nr. 5–6, p. 483–503.

zilei de astăzi sau a celor ce, încă de pe acum, se prefigurează ca direcţii pentru viitor. Din acest punct de vedere, *asigurarea elementului de continuitate şi de adaptare la cerinţele contemporane* ni se pare a fi calea cea mai potrivită atât pentru a cinsti şi valorifica ceea ce am moştenit, cât şi pentru a motiva şi a asigura viabilitatea continuării şi aprofundării cercetărilor în domeniul culturii tradiţionale româneşti.

ANALELE ACADEMIEI ROMÂNE – 130 DE ANI DE APARIȚIE NEÎNTRERUPTĂ

AL. DOBRE

Era firesc și de așteptat ca Academia, încă de la începutul activității sale, să-și pună problema unor publicații proprii prin care să facă cunoscute unor cercuri cât mai largi lucrările sale, să-și exercite misiunea fixată prin *Regulamentul pentru formarea Societății Literare Române* de a contribui, din toate puterile sale, la cultivarea limbii, a istoriei și a științelor între români. Aceasta cu atât mai mult cu cât între fondatorii instituției se aflau gazetari de profesie, întemeietori de reviste de prestigiu, conștienți de ceea ce înseamnă un organ de presă, de influența pe care o poate exercita acesta în rândul opiniei publice. Sunt de amintit, în primul rând, doi dintre „părinții presei române": Ion Heliade Rădulescu și George Barițiu. Lor li se adaugă Timotei Cipariu, Alexandru Roman, Iosif Hodoș, Vincențiu Babeș, Alexandru Hurmuzachi, Ioan Sbiera, Titu Maiorescu, Vasile Alecsandri, V.A. Urechia, C.A. Rosetti și August Treboniu Laurian, personalități de frunte ale ziaristicii române, fondatori și conducători de publicații prestigioase, a căror activitate va dăinui în analele presei din țara noastră.

Nu numai membrii fondatori ai Societății Academice Române au fost gazetari cu vocație și activi, ci și alți membri ai Academiei Române din rândul cărora se remarcă, în mod deosebit, Alexandru I. Odobescu, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Gregoriu Ștefănescu și Petre S. Aurelian, Nicolae Iorga și mulți alții.

În aceste condiții, era firesc deci ca legătura cu marele public din țară și cu cercurile savante de peste hotare, ce se putea realiza numai prin înființarea unui organ de publicitate, să stea cu prioritate în atenția membrilor Academiei. Cu atât mai mult cu cât, la vremea aceea, date fiind condițiile istorice, când o însemnată parte a poporului român și a teritoriului său se afla sub sceptru străin, iar ziarele se ocupau cu precădere de problemele provinciei unde apăreau, se simțea, așadar, nevoia unei publicații care să fie purtătoarea de cuvânt a Academiei și care să se adreseze, deopotrivă, tuturor românilor, din toate provinciile istorice, în efortul său de a contribui, cu mijloacele specifice ce-i stăteau la îndemână, la realizarea și consolidarea unității naționale prin știință și cultură.

REF, tom. 44, nr. 1, p. 37–46, București, 1999

În deschiderea fasciculei din 1868 se precizează cuprinsul şi periodicitatea *Analelor*, modul lor de apariţie, sumarul primului număr: „Sub acest titlu se începe, conform art. 17 din statutele Societăţii Academice Române, publicarea actelor atingătoare de această societate, cum şi a lucrărilor ei, în fascioare de 4–5 coale de formatul cestei de întâi. Nu încape doară îndoinţa că, *în vederea marilor interese naţionale ce Societatea Academică Română este chemată a urmări*, toţi românii se vor întrece a contribui la susţinerea şi întinderea acestei publicaţiuni"[1].

Sublinierea în text ne aparţine. Am făcut-o vrând să atragem atenţia asupra faptului că, încă din primele fraze ale programului *Analelor*, se insistă, fără nici un echivoc, asupra obiectivului major pe care Societatea Academică şi-l propunea ca deviză: să servească marilor interese naţionale ale poporului român, interese care, în perioada la care ne referim, însemnau cucerirea independenţei de stat a României, realizarea unităţii spirituale în vederea atingerii celui de al doilea obiectiv: înfăptuirea statului naţional unitar român.

Cu riscul de a ne repeta, ne vedem nevoiţi să subliniem că, aşa cum deducem şi din pasajul relatat mai sus, sarcina principală a forului academic al ţării nu consta numai în stabilirea unui sistem ortografic unitar, în elaborarea gramaticii şi a dicţionarului limbii române, aşa cum se crede de obicei şi cum chiar unele acte oficiale emanate din Cancelaria Academiei specifică, ci, mai ales, într-o acţiune conjugată, într-un program complex care, prin diferite forme şi mijloace specifice – între acestea, dar nu singurele şi în exclusivitate, şi ortografia, gramatica şi dicţionarul – urmărea pregătirea înfăptuirii celor două obiective de interes naţional: independenţa şi făurirea statului unitar român.

Actul de naştere al *Analelor Academiei* poartă data de 26 august 1868, iar iniţiatorul acestuia a fost Ion Heliade Rădulescu, preşedintele Societăţii Academice Române. În şedinţa de la 26 august 1868, deschizând lucrările Societăţii, Heliade „propune a se lua în discusiune crearea unei foi literare a Societăţii Academice Române"[2]. Heliade prezintă proiectul programului publicaţiei, periodicitatea de apariţie, cheltuielile şi eventualele venituri, formatul şi sumarul acesteia. În ceea ce priveşte periodicitatea, Heliade se gândeşte că „această foaie ar avea să iasă la început una dată pre lună în cuprins de două coale în octav"[3], iar despre ceea ce ar urma să se publice în coloanele acestei foi periodice, iniţiatorul socoteşte că materialele ar putea să

[1] *Analile Societăţei Academice Române*. Fascioara I, Anulu I, 1868, augustu 29, Bucuresci, Typ. naţională, antreprenor C. N. Rădulescu, 1868, p. 1; apud Alexandru Dobre, *Analele Societăţii Academice Române. Fascicula anului 1868*, în *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Istorice*, seria IV, tomul III (1978), Bucureşti, Editura Academiei, 1980, p. 115–116.

[2] *Anale*, I (1867, 1868 şi 1869), p. 139.

[3] *Ibidem*.

se limiteze la: „a) Actele Societății; b) Hârtiile ce vor fi adresate la Delegațiune și se vor afla cu cale a se publica; c) Tractate sau articole de literatură adresate de la membrii Academiei, cum și de la alte persoane proprie spre a lumina mințile a ajunge la una limbă pură română și unitară" [4]. După o discuție la care iau parte toți membrii Societății prezenți la ședință – Ion Heliade Rădulescu, August Treboniu Laurian, Iosif Hodoș, Ioan C. Massim, George Barițiu, Alexandru Roman și Vincențiu Babeș, propunerea lui Heliade Rădulescu este primită, dar într-o altă formulare și, ca urmare, în alte condiții. Actul de naștere al *Analelor Academiei* are următorul cuprins: *„Crearea unei foi periodice a Societății se primește în principiu. Actele Societății se vor publica în reviste periodice sub numirea «Annalile Societăței Academice Române»"*. Aceste anale vor cuprinde *„istoricul Societății, procesele-verbale și actele sau documentele ce se referesc la aceasta"* [5].

Analele Societății Academice se vor publica într-o singură secțiune, cuprinzând atât dezbaterile, cât și comunicările științifice, până la 1872, când datorită numărului mai mare de comunicări științifice și a întinderii acestora pe un spațiu grafic, ce risca să dezechilibreze sumarul și să inverseze proporțiile, se trece la publicarea unei a doua secțiuni, cea de *Memorii și notițe*, care, ulterior, se va despărți și ea în trei secțiuni, păstrate în această formă până spre zilele noastre: *Memoriile literare*, *Memoriile istorice* și *Memoriile științifice*. Lor li se vor adăuga, nu peste multă vreme, seria *Discursurilor de recepțiune* și, mai nou, *Memoriile Comisiei de Folclor* și revista lunară „Academica". Iată deci că *Analele* propriu-zise vor rămâne „specializate" numai pentru secțiunea cunoscută și notată cu „Partea administrativă și dezbaterile", în timp ce, pentru celelalte secțiuni, supratitlul de „Analele Academiei" va deveni un generic menit să ateste că lucrările publicate în „memorii" și „discursuri" poartă girul forului academic și au fost rostite, inițial, în ședințele acestuia.

Publicate fără întrerupere, începând cu anul 1868, când apare o primă fasciculă, care va fi retopită pentru a fi apoi încorporată în volumul definitiv ce va apare în 1869, *Analele Academiei Române* au jucat și continuă să joace un rol important în peisajul cultural-științific românesc. Oferind o imagine cuprinzătoare a activității atât de complexe și de îndelungate a forului academic al țării, publicația, *fără de a cărei consultare nu este posibilă nici o lucrare serioasă privind trecutul nostru cultural și științific*, reproduce aproape cu fidelitate întreaga mișcare de idei, din toate sferele de activitate, care s-a dezvoltat în România din 1866 până în zilele noastre.

[4] *Ibidem.*

[5] *Anale,* I (1867, 1868 și 1869), p. 139–140.

Consultând cu atenţia şi răbdarea cuvenită *Analele Academiei Române*, vom constata cu o firească satisfacţie că publicaţia ne oferă toate datele necesare în legătură cu dezvoltarea ştiinţelor şi culturii în România, cu evoluţia diverselor curente ştiinţifice şi literare care apar, se dezvoltă şi cedează, sub ochii noştri, locul altora, mai noi, mai moderne.

Dezbaterile ce au avut loc sub cupola forului academic al ţării, în jurul unor probleme de interes major din absolut toate sferele de activitate ale câmpului atât de întins al tuturor domeniilor ştiinţei şi culturii, începând de la acelea ale filologiei propriu-zise, ale istoriografiei, ale istoriei, teoriei şi criticii literare, ale artei traducerilor din clasicii antichităţii eline şi latine sau din literatura străină modernă, ale etnografiei şi folclorului, muzicii şi artelor plastice, până la problemele de drept, de filosofie şi pedagogie, de ştiinţe economice şi încheind cu noile cuceriri ale savanţilor autohtoni sau străini în domeniul ştiinţelor medicale, al ştiinţelor pământului, al ştiinţelor naturii, fizicii, chimiei, astronomiei şi matematicii, sunt consemnate cu conştiinciozitate, cu migală, cu respect chiar, vădind dorinţa de a informa pe larg şi exact, de a-i pune pe cei interesaţi în situaţia nu numai de a cunoaşte, judeca şi aprecia tot ceea ce se petrece între zidurile Academiei, ci, mai ales, cu tot ceea ce este nou în mişcarea de idei din lumea savantă, cu cercetările originale ce se efectuează în ţară, cu priorităţile româneşti în diverse domenii şi contribuţia mică-mare a naţiunii noastre la schimbul mondial de valori, la îmbogăţirea ştiinţei şi culturii universale. Concepută iniţial ca o dare de seamă pe care membrii Academiei înţelegeau s-o facă către naţiune, către cei care îşi puseseră multe speranţe în lucrarea lor şi care aşteptau de la elita intelectuală a ţării rezolvarea atâtor probleme de interes vital pentru însăşi soarta României, publicaţia şi-a conturat, cu vremea, un profil adecvat poziţiei şi prestigiului Academiei, lărgirii sferei ei de activitate şi de cuprindere în funcţie de structurile adoptate, structuri a căror extindere a fost determinată, la rândul ei, de rapida dezvoltare a ştiinţelor naturii şi umane, de importanţa pe care factorii de decizie o acordau ştiinţei şi culturii în acţiunea concertată de propăşire a ţării şi, de aici, de rolul pe care considerau că trebuie să-l joace Academia în polarizarea forţelor creatoare ale naţiunii, în conducerea, coordonarea şi efectuarea cercetării ştiinţifice.

Pătrunşi de înaltul simţ al datoriei şi al răspunderii pe care o au faţă de naţiunea ai cărei fii erau, pentru propăşirea căreia lucrau fără osteneală şi pe care o reprezentau în faţa minţilor luminate ale străinătăţii, membrii forului academic înţelegeau să-şi îndeplinească cu neatinsă responsabilitate misiunea ce le era încredinţată şi să raporteze, în sensul bun al cuvântului, în faţa naţiunii asupra felului în care au înţeles şi au reuşit să-şi ducă la bun sfârşit mandatul cu care au fost învestiţi. Iată de ce ei insistă, nu o dată, ca intervenţiile şi activitatea lor să fie consemnată cât mai exact în *Anale,* iar atunci

când, din varii cauze, se intervine pe text sau spusele lor nu sunt consemnate întocmai protestează energic şi cer să se facă ordine, nu din orgoliu, ci ca judecata publică să poată fi făcută pe ceea ce a fost cu adevărat.

Se mai urmărea – prin publicarea *Analelor* şi prin consemnarea în paginile acestora a tuturor discuţiilor, dezbaterilor sau comunicărilor ştiinţifice – şi altceva. Prin natura lucrurilor, constrânsă la un număr limitat de membri activi, instituţia dorea ca la lucrările ei să fie atraşi şi să participe efectiv un număr cât mai mare de cărturari cu preocupări în domeniile de interes ale Academiei, indiferent care erau acestea. Vroiau adică să dea Academiei un caracter deschis, larg reprezentativ, cvasicuprinzător. Aceasta este raţiunea pentru care, de la început, Academia şi-a fixat prin statute un cerc de colaboratori nemijlociţi, cu atribuţii, drepturi şi îndatoriri bine precizate, instituind calitatea de membru corespondent, membru onorar şi membru donator. Se mai alăturau acestora cei cărora li se oferea posibilitatea să concureze la premiile Academiei pentru subiecte date sau lucrări tipărite, mulţi dintre laureaţii premiilor Academiei devenind apoi membri corespondenţi sau titulari. De aceea, lucrările diferitelor comisii ale premiilor Academiei, reproduse pe larg în *Anale*, aveau scopul, în primul rând, să orienteze şi să direcţioneze mişcarea cultural-ştiinţifică din ţară, să accentueze zonele de interes şi domeniile prioritare către care urma să se îndrepte atenţia, să fixeze, în măsura în care acest lucru era posibil, modele de urmat. Aveau, de asemenea, menirea să încurajeze şi să susţină moral şi material abordarea unor subiecte ce prezentau interes imediat sau de perspectivă, să îndrepte atenţia şi să canalizeze energiile şi preocupările în direcţia dorită. Pe lângă toate acestea, Academia îşi făcea datoria de a descoperi talentele, de a stimula, consacra şi impune opiniei publice pe cărturarii de merit, capabili să aspire la un loc printre „nemuritori".

Necesităţile culturale şi ştiinţifice au impus Academiei obligaţia de a elabora şi publica o serie de lucrări cu o temă diversă, începând cu cele privind meteorologia, astronomia, matematica şi medicina şi încheind cu cele despre folclorul poporului nostru. Discuţiile asupra acestor lucrări, rapoartele şi referatele întocmite pe marginea lor, însărcinarea dată unuia dintre membrii Academiei de a colabora nemijlocit cu autorul la pregătirea pentru publicare a lucrării şi a supraveghea personal mersul operaţiunii de tipărire se constituie, de asemenea, într-un mijloc prin care Academia a urmărit să atragă în cercul ei de preocupări un număr cât mai mare de colaboratori, să îndrume, potrivit vederilor sale, cercetarea ştiinţifică şi să indice domeniile prioritare, să asigure nivelul ştiinţific corespunzător, să-i sprijine direct, moral şi material, pe cei ce-şi dedicau anii studiilor, să încurajeze, pe cât cu putinţă, mai mult aplecarea către cercetarea ştiinţifică şi, în cele din urmă, să ofere un model de urmat. Toate aceste discuţii, dezbateri, rapoarte şi referate şi-au

găsit loc în coloanele *Analelor Academiei*, împreună, în multe cazuri, cu lucrările propriu-zise.

Tipărind toate acestea în *Analele* sale, făcându-le de domeniul public, Academia a reușit nu numai să-și asigure rolul de îndrumare și orientare a întregii vieți cultural-științifice românești, ci să și polarizeze în jurul ei forțele creatoare ale națiunii, să-și formeze un cerc de colaboratori entuziaști și competenți cu sprijinul cărora și-a putut realiza, în bună măsură, misiunile sale.

Analele au devenit astfel nu numai locul în care se înșirau, unul după altul, procesele-verbale ale ședințelor, nu numai un simplu spațiu tipografic în care academicienii de toate categoriile sau alți cărturari își tipăreau comunicările, interesante de altfel, ci și purtătorul de cuvânt al mesajului pe care Academia îl adresa în fiecare an întregii țări, militând pentru dezvoltarea științei și culturii românești, stabilind norme și direcții de urmat, încurajând și stimulând, oferind modele, informând cu tot ceea ce este nou în domeniile atât de vaste ale științei care, tocmai în această perioadă, luaseră un avânt fără precedent.

Prin *Analele* sale, Academia își lansa chemările către cărturarii țării, îndemnându-i la studiu temeinic, la cercetarea modernă, pentru a-și aduce contribuția necesară și prețioasă la mai buna cunoaștere și cultivare a limbii materne, a istoriei naționale, a bogățiilor solului și subsolului pământului românesc, a științelor naturii, a tot ceea ce, într-un fel sau altul, putea contribui la îmbunătățirea stării de sănătate a populației, la mai buna folosință a pământului țării și a bogățiilor sale, la ameliorarea condițiilor de trai ale celor mulți.

Analele au fost organul de presă prin care Academia a clarificat și încurajat cercetarea științifică de înalt nivel și stricta specializare, a făcut instrucție științifică de cea mai bună calitate și, cu o eficiență neîndoielnică, a făcut educație patriotică unor întregi generații.

Exercitându-și funcția de cel mai înalt for științific și cultural al țării, Academia, spre lauda ei, a jucat un rol de cea mai mare însemnătate în lupta grea și îndelungată, dură chiar, plină de sacrificii, pentru înfăptuirea aspirațiilor seculare ale poporului nostru pentru independență și unitate națională. În această aspră bătălie Academiei i-a revenit sarcina, de cea mai mare importanță, în înfăptuirea și consolidarea unității sufletești și spirituale a neamului nostru, în realizarea conștiinței de sine a națiunii, în insuflarea avântului necesar pentru mobilizarea tuturor energiilor ce trebuiau aruncate în luptă, în cultivarea încrederii în propriile forțe și justețea cauzei sale, care să-i întărească brațul, să-i lumineze mintea și să-i înflăcăreze inima. Fiecare pagină a *Analelor* este o pledoarie înălțătoare pentru cauza națională, aducând argumente de ordin științific, reproducând discursuri înflăcărate. Faptul că majoritatea ziarelor și revistelor vremii, indiferent de orientare sau

de culoare politică, reproduc cu insistență și în detaliu dezbaterile de sub cupola forului academic, devansând cel mai adesea materialele ce vor fi apoi reproduse în *Anale*, indică măsura în care acestea interesau opinia publică, atestă adeziunea acesteia la orientarea și spiritul ce domneau la Academie.

Se va pune întrebarea, și până la un punct, dar numai până la un punct, sensul acesteia ar putea să pară firesc: ce difuzare puteau să aibă *Analele Academiei* pentru ca acestea să aibă pătrunderea necesară, să poată crea, la un moment dat, un larg curent de opinie, să-și exercite influența binefăcătoare care le-a fost atribuită? Răspunsul la această posibilă întrebare este categoric în favoarea aprecierilor făcute. Deși tipărite în tiraje ce arareori au depășit cifra de 1000 de exemplare, *Analele Academiei* au avut o difuzare și o circulație de invidiat chiar pentru publicațiile de mare tiraj. În primul rând pentru că ele au ajuns exact acolo unde trebuia: la cei interesați. Iar numărul acestora, de-a lungul celor 13 decenii, este imens. Simpla lectură a tuturor celorlalte publicații apărute în acești ani, ziare și reviste – unele cu un important rol în istoria culturii și civilizației românești, dar efemere totuși dacă ne gândim la intervalul de timp în care au apărut –, a unora dintre lucrările fundamentale ale culturii și științei românești, a categoriei atât de numeroase a monografiilor sau lucrărilor restrânse la un domeniu, personalitate sau epocă arată, nedezmințit, fiecare în parte și toate la un loc, că *Analele* au fost consultate și utilizate întotdeauna ca izvor de primă mână. Deslușim de aici mai multe categorii de cititori și studioși ai *Analelor*. În primul rând este categoria celor care urmăreau dezbaterile de sub cupola forului academic și, evident, publicațiile acestuia pentru a-și informa, prin ziarele și revistele la care lucrau sau colaborau, cititorii asupra evenimentelor mai de seamă din viața academică a țării. Aceștia, adesea, nu se limitau la o simplă relatare a dezbaterilor de la Academie, ci interveneau direct în subiectele abordate, expunându-și punctul de vedere, propriu sau al grupării cultural-politice pe care o reprezentau, aducând noi argumente în favoarea unora dintre opiniile sau tezele susținute la Academie, combătând în unele cazuri hotărârile forului academic, exprimându-și dezacordul motivat sau nu, întemeiat sau mai puțin întemeiat în legătură cu orientările, direcțiile și aprecierile acestuia. Nu vom sta acum să analizăm în ce măsură judecățile formulate de presa vremii asupra diverselor probleme ale Academiei au fost sau nu pătrunse de spiritul obiectivității, al înțelegerii la adevăratele ei dimensiuni a misiunii și înfăptuirilor Academiei, câte dintre aceste judecăți sunt pornite din mărunte interese de grup sau rodul unor orgolii ce s-au văzut refuzate. Important, în contextul discuției noastre, este faptul că ceea ce se întâmpla în interiorul instituției nu rămânea închis între pereții acesteia, că toate problemele ce se discutau la Academie deveneau imediat un bun public, fie prin ședințele deschise ce erau organizate, ședințe în care, cel mai adesea,

unul dintre puncte îl constituie raportul asupra lucrărilor din sesiunea academică ce tocmai se încheia, fie prin furnizarea către principalele ziare şi reviste a unor fascicule din *Anale*, cuprinzând dezbaterile în curs, fie, în sfârşit, prin apariţia propriu-zisă în librării a publicaţiei.

Dar categoria cea mai statornică a celor ce urmăreau dezbaterile din sânul Academiei, luând cunoştinţă de ele fie direct din *Anale*, fie din presă, era alcătuită din cărturarii cu preocupări ştiinţifice şi literare, dornici să cunoască tot ceea ce era mişcare intelectuală superioară în ţară şi în străinătate, să se pună la curent cu noile descoperiri şi mişcări de idei, să participe nemijlocit la activităţile forului academic răspunzând chemărilor acestuia, urmându-i îndeaproape îndrumările, redactând lucrări după programele şi modelele acestuia.

La un moment dat, discutând despre numărul tot mai mare al modelelor de traduceri venite la Academie în cadrul concursurilor la premiile cu subiecte date, Al. I. Odobescu era îndreptăţit să constate, fără a-şi ascunde satisfacţia, „că ale noastre consilii nu au fost nici greşite, nici sterpe", fiindcă „ele nu s-au spulberat în vânt, ci au picat în ţărână roditoare" [6]. „Pe cât însă, continua Odobescu să remarce audienţa largă a lucrărilor Academiei şi a publicaţiilor sale, o asemenea idee ne poate insufla şi mulţumire, şi mângâiere, şi bun augur pentru viitor, tot atâta trebuie dânsa să ne întemeieze a recunoaşte că concurenţii care răspund la chemările noastre nu sunt şcolari îndărătnici, cărora trebuie fără preget şi fără îndurare să le repetim mereu şi neîncetat învăţături elementare de gramatică, de logică şi de estetică; ci în mare parte, sunt bărbaţi instruiţi şi literaţi care stau – iertaţi-mă, domnilor, a zice – ca şi noi, în nedomirire asupra multor chestiuni de limbistică română şi care cer numai să li se arate direcţiunea cea mai bună pentru ca ei să o urmeze cu paşi siguri şi fără şovăiri" [7].

Publicaţia academică a avut o circulaţie şi un cadru de difuzare dintre cele mai neaşteptate. A fost difuzată, în primul rând, cum era şi firesc, membrilor Academiei, titulari, corespondenţi şi onorari, români şi străini. De notat interesul pe care membrii străini îl manifestau pentru apariţia regulată a publicaţiei pe care o solicitau, pentru ei şi pentru alţii, angajându-se uneori chiar s-o recenzeze în ţările lor de origine. Ceea ce, s-o recunoaştem, nu era puţin lucru, şi faptul acesta adaugă noi valenţe semnificaţiei şi rolului *Analelor*.

De asemenea, publicaţia era trimisă în dar sau în schimb, pe bază de reciprocitate, bibliotecilor din marile centre universitare sau de cercetare ale lumii. Prin intermediul *Analelor*, al celorlalte publicaţii şi tipărituri ale

---

[6] Al. I. Odobescu, *Raport asupra manuscriptelor de traduceri de pre autori elini, prezentate la concurs*, în *Anale*, VII (1874), p. 123.

[7] *Ibidem*.

Academiei Române, lumea savantă de pretutindeni lua cunoştinţă nemijlocit de viaţa ştiinţifică românească, de lucrările ce se elaborau de către Academie şi sub egida ei, de punctul de vedere românesc în atât de controversatele probleme ale originii, vechimii, continuităţii de locuire şi drepturilor legitime ale poporului român la independenţă şi unitate naţională. Se realiza, în felul acesta, o contrapondere, purtând girul celui mai înalt for ştiinţific şi cultural al ţării, propagandei şi tezelor voit denaturate ale unor cercuri interesate în menţinerea sub stăpânire străină a unor teritorii ce aparţineau de drept statului român şi erau locuite din cele mai vechi timpuri de o populaţie românească majoritară.

Iată de ce *Analele* consemnează nu numai rezultatele cercetărilor privind istoria poporului român, dar stau mărturie şi interesului cu care era urmărit modul de prezentare a istoriei românilor în străinătate, reproduc pe larg poziţia şi argumentele istoricilor români în combaterea unora dintre tezele revizioniste ce se vehiculau în lume.

Rezultatele acestei acţiuni conjugate, temeinic argumentate, convingătoare prin evidenţa faptelor, nu s-au lăsat prea mult aşteptate. *Analele* şi *Arhiva Academiei* stau mărturie asupra eficienţei acestei acţiuni de susţinere a legitimităţii drepturilor noastre, a ecoului favorabil pe care l-au avut în cercurile savante şi politice din Europa şi America.

În ţară, *Analele* erau trimise în mod gratuit sau la schimb tuturor bibliotecilor universitare. Dar ceea ce este relevant, după opinia noastră, publicaţiile Academiei, inclusiv, şi, mai ales, *Analele*, erau trimise în mod gratuit unor biblioteci aparţinând liceelor şi gimnaziilor, societăţilor cultural-ştiinţifice şi chiar unor particulari cunoscuţi pentru preocupările lor ştiinţifice sau literare, dar lipsiţi de mijloace materiale ca să şi le poată procura altfel. Vorbind despre gimnazii, este bine să precizăm că erau preferate şi se bucurau de prioritate în acordarea privilegiului de a li se trimite în mod gratuit publicaţiile Academiei şcolile din teritoriile aflate sub jug străin.

În sfârşit, pentru a încheia discuţia asupra circulaţiei şi cadrului de difuzare al *Analelor Academiei*, trebuie să adăugăm categoriilor de cititori „la zi" pe care le-am enumerat încă una, poate cea mai numeroasă, şi care, în fapt, profită cel mai mult de bogăţia de informaţii, date, materiale, studii şi articole ce alcătuiesc sumarul şi indicele acestei prestigioase publicaţii: întreaga pleiadă de specialişti interesată în cunoaşterea şi cercetarea evoluţiei culturii şi civilizaţiei româneşti, începând din a doua jumătate a veacului trecut până în zilele noastre.

*

S-au împlinit anul trecut 130 de ani de apariţie neîntreruptă a *Analelor Academiei Române*, dacă ţinem seama că prima fasciculă a fost tipărită la

1 august 1868[8]. Evenimenul, pentru că este, într-adevăr, un eveniment de covârşitoare însemnătate cultural-ştiinţifică şi publicistică, a trecut, din câte cunoaştem, fără a fi observat sau marcat în vreun fel. Am încercat, prin modestele şi limitatele noastre posibilităţi, să remediem oarecum această scăpare din vedere. Mai ales că, timp de cincisprezece ani, singur sau în colaborare cu alţi colegi, am redactat volumele respective din *Anale*, fiind astfel implicaţi, pentru scurtă vreme, în viaţa intimă a acestei venerabile publicaţii.

Pe de altă parte, rândurile noastre se doresc o pledoarie în favoarea publicaţiei care, din motive care ne scapă, nu este nici măcar amintită în lucrările ce au ca obiect de studiu revistele şi publicaţiile cultural-ştiinţifice sau literare româneşti.

Folcloristica şi etnografia românească îşi găsesc în *Anale* întreaga istorie, întreaga mişcare de idei pornită de la Alecsandri şi Maiorescu până la Mihai Pop şi Al. I. Amzulescu sau cercetătorii din generaţia următoare. Fără consultarea *Analelor* istoria folcloristicii şi etnografiei româneşti nu poate fi scrisă. Articolul nostru – omagial – se doreşte un început în această direcţie.

[8] Despre această fasciculă, pe larg, în studiul nostru deja citat: *Analele Societăţii Academice Române. Fascicula anului 1868*, în *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Istorice*, seria IV, tomul III (1978), Bucureşti, Editura Academiei, 1980, p. 115–116.

REGÂNDIND SACRIFICIUL

OFELIA VĂDUVA

Reinterpretarea sacrificiului, element fundamental al sistemului ritual, regândirea lui (preluând cuvintele lui Lucien Scubla) [1] raportată la noi rezultate ale cercetărilor de teren preocupă şi, probabil, va continua să preocupe încă multă vreme antropologia. Prin forţa sa simbolică, prin legăturile ce le stabileşte între sacru şi profan, ca şi prin însuşirea sa de a defini valori spirituale şi reacţii comportamentale, sacrificiul sintetizează şi poate explica structura internă a oricărui sistem ritual. René Girard, autorul unei teorii universalizante a sacrificiului, merge chiar mai departe, afirmând că acesta poate explicita orice fenomen cultural. Percepând sacrificiul ca violenţă sublimată şi ritualizată ce protejează societatea de propria sa violenţă (prin imolarea „victimei emisar"), Girard vede în acest fenomen *fundamentul* întregii culturi umane. El introduce conceptul de „violenţă fondatoare", concept care, în opinia sa, ar putea fi identificat la baza tuturor sistemelor culturale [2].

Deşi studierea ştiinţifică a fenomenului a început cu mai mult de un secol în urmă (lucrările lui M. Tylor, 1871, şi W. Robertson Smith, 1889, conferind statut teoretic acestei probleme) şi deşi celebrul studiu al lui M. Mauss şi H. Hubert (1929) părea să fi lămurit clar din punct de vedere teoretic (pe baza unei metodologii comparatiste riguros utilizate) diversele forme şi funcţii ale sacrificiului, studiile ultimelor decenii dovedesc noi semnificaţii şi „faţete interpretative" care, la rândul lor, vor fi, probabil, multiplicate în viitor.

Antropologi recunoscuţi ca Luc de Heusch, Alain Testart sau Lucien Scubla contestă chiar definiţia clasică pe care Mauss şi Hubert au propus-o şi care, în genere, este încă acceptată în antropologie ca fiind cea mai cuprinzătoare: „Acest procedeu [sacrificiul – n. n.] constă în stabilirea unei

[1] L. Scubla, *Repenser le sacrifice. Esquisse d'un projet d'anthropologie comparative*, în „L'Ethnographie", publiée par la Société d'Ethnographie, Paris, tome XCI, 1, 1995, nr. 117.

[2] René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 147.

comunicări între lumea sacră şi lumea profană, prin mijlocirea unei victime, adică a unui lucru consacrat distrus în cursul ceremoniei"[3]. În fapt, antropologii contemporani contestă pretenţia de universalitate a teoriei lui Mauss şi Hubert, argumentând, pe baza unor mai recente cercetări de teren (mai ales în Africa şi Asia) faptul că există unele „teorii locale" (Luc de Heusch) [4], conform cărora se poate afirma că nu există o schemă sacrificială universală (aşa cum încercau Mauss şi Hubert să demonstreze) şi că, uneori departe de a fi un mod de a lega, de a apropia oamenii de divinitate, sacrificiul este un „rit de separare", de distanţare a celor două lumi – a lumii sacre de cea profană. Drept urmare, sacrificarea victimei nu restabileşte în toate culturile o comunicare, o ordine, ci, pe alocuri, instaurează o „despărţire rituală", necesară în anumite culturi păstrării ordinii sociale [5]. Noutatea acestei interpretări îi sugerează lui Lucien Scubla ideea alcătuirii unei viitoare teorii generale a sacrificiului. El propune ca aceasta să pornească, desigur, de la actul de imolare rituală a victimei, ca principal element constitutiv al procesului sacrificial, dar studiul comparativ al diferitelor tipuri de sacrificiu să cuprindă toate ipostazele (rituale sau nerituale) în care apare sângele (ciclul lunar feminin, naşterea, circumcizia, ca şi ipostaze violente – omuciderea, războiul etc.). El doreşte să sublinieze, în acest fel, străvechile semnificaţii ale *sângelui* (principal rezultat al sacrificiului), simbol al forţei vitale şi, totodată, al comuniunii şi, prin aceasta, să completeze simbolica lui sacrificială, ca element regenerator ce mediază legătura profanului cu sacrul.

Proiectul lui Scubla, prin amploarea sa, ar putea fi o contribuţie la teoria generală a fenomenului ritual; până la realizarea lui, reconsiderarea sacrificiului în viziune modernă preocupă şi alţi antropologi contemporani [6]. Privit ca formă de articulare a gândirii simbolice cu realităţi particulare şi particularizatoare, fenomenul relevă multiple posibilităţi de interpretare.

Cea mai cunoscută se centrează în jurul procesului continuu de transfer al noţiunii din universul religios în cel utilitarist, cu consecinţele pragmatice de rigoare: „pris dans les limites d'un univers utilitariste, le sacrifice peut... apparaître essentiellement comme une dépense instrumentalisée et calculée, en vue d'un avantage ultérieur accru" [7].

---

[3] M. Mauss, H. Hubert, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, Iaşi, Edit. Polirom, 1997, p. 170

[4] Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986, p. 32.

[5] L. Scubla, *op. cit.*, p. 140.

[6] O prezentare sintetică a principalelor idei vehiculate în literatura de specialitate vezi în: Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Bucureşti, Edit. Enciclopedică, 1996, p. 145–155 şi *Magia darului*, Bucureşti, Edit. Enciclopedică, 1997, p. 53–62.

[7] Gérald Berthoud, *Entre la règle de l'intérêt et la nécessité du sacrifice*, în „Revue du Mauss", Paris, nr. 5, 1995, p. 102.

Se observă, totodată, că ambiguitatea termenului (relevată temeinic de E. Benveniste [8]) şi utilizarea lui tot mai frecventă în limbajul contemporan tind să estompeze dimensiunea funcţional-rituală a sacrificiului, accentuând-o pe cea simbolică.

Ideea de *renunţare,* esenţială în înţelegerea actuală a fenomenului, duce la echivalarea noţiunii cu termeni exprimând sensul figurat al sacrificiului – *dăruire de sine, devotament, spirit de sacrificiu* – a căror utilizare în vocabularul uzual este astăzi curentă. În timp s-au acumulat numeroase contribuţii ştiinţifice, dar şi speculaţii teoretice pe marginea acestei teme, evidenţiind bogăţia ei ideatică. Diversele interpretări i-au pus, cu precădere, în valoare valenţele ceremoniale şi rituale, funcţiile în relaţia sacru–profan, generoasele sensuri culturale şi sociale. Formele sacrificiului au fost clasificate în *sângeroase* (imolarea unei fiinţe) şi *nesângeroase* (ofrande alimentare, băuturi, mirodenii), în forme *expiatoare* sau *propitiatoare* (de iertare sau de apărare), *personale* sau *colective, ocazionale* sau *periodice.* Noile cercetări adaugă inedite conotaţii, clasificând sacrificiul în forme *profilactice* (ofrande nesângeroase) şi *terapeutice* (imolarea unei victime) [9], aducând în atenţie faţete noi ale funcţiilor fenomenului în istoria civilizaţiei umane.

Ceea ce ni se pare demn de reţinut în noile cercetări este, aşa cum arătam mai sus, poziţia acelor antropologi care pun sub semnul întrebării universalitatea ideii lansate de Marcel Mauss şi Henri Hubert (şi acceptată până acum de majoritatea antropologilor), conform căreia sacrificiul, sub orice formă, asigură circulaţia verticală a unei energii pozitive între oameni şi fiinţe supranaturale (divinitate, strămoşi), legătură care contribuie, prin comunicarea ce o realizează, la echilibrarea fiinţei umane, la atenuarea gravităţii problemelor ce o frământă. Datorită valabilităţii ei greu de contestat (cel puţin pentru spaţiul european), noi preluăm această idee şi încercăm, la rândul nostru, să o regândim, prin raportarea ei la realitatea sărbătorilor tradiţionale. Observăm aici repere ritual-simbolice ce se circumscriu în sprijinul ei, repere ce, desprinse din complexitatea câmpului sacrificial tradiţional, trimit la străvechi credinţe în necesitatea comunicării cu lumea transcendentală şi actualizării ei permanente. Elementele preţioase ce le oferă zona legăturilor structurale şi funcţionale între *sacrificiu* şi *sărbătoare* pot fi utile, credem noi, în recompunerea mentalităţii tradiţionale privind relaţia sacru–profan şi impactul ei în organizarea existenţei umane.

---

[8] E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 227.

[9] Paul Joriou, *Les trois moments historiques du sacrifice*, în „Revue du Mauss", Paris, nr. 5, 1995, p. 172.

Trebuie să notăm că, în genere, implicaţiile sacrificiului (ale acestui „artificiu cultural" cum, pe bună dreptate a fost denumit) [10], în fenomenul sărbătoresc, nu au fost suficient studiate până acum. Nu eludăm consemnările lui S. Freud referitoare la această corelaţie, dar el nu dezvoltă ideea [11]. De asemenea, R. Caillois, din păcate numai enunţiativ, sesizează necesitatea de a articula teoria sărbătorii teoriei sacrificiale. „Conţinut privilegiat al sărbătorii", sacrificiul o rezumă şi îi dă sens, spune el, notând conexiunea intimă între cele două fenomene. Teoreticianul sărbătorii nu insistă însă asupra acestei legături, deşi precizează că „dialectica sărbătorii o dublează şi o reproduce pe aceea a sacrificiului" [12].

Contribuţii notabile aduce Şcoala elenistică franceză, abordând sacrificiul sub două unghiuri: pe de o parte, ca *sărbătoare solemnă,* prin intermediul căreia se stabileşte comunicarea între pământ şi cer, iar pe de altă parte, ca *bucătărie ritualizată*, care conferă caracter licit şi chiar pios consumării cărnii [13].

Demersul nostru de argumentare a relaţiei strânse între *sărbătoare* şi *sacrificiu* (şi, prin aceasta, sublinierea funcţiei sacrificiului în legătura om–divinitate) are drept punct de plecare tocmai dihotomia sacru–profan (sau tendinţa profanului de a comunica cu sacrul), ca principal element teoretic în jurul căruia se pot construi analize şi lansa interpretări. De asemenea, luăm în considerare importantul rol al actului oblativ în structurarea şi desfăşurarea scenariului ritual în ambele fenomene, act care pune în evidenţă funcţiile lor sociale şi culturale comune. „Le sacrifice est toujours offert, il a toujours un destinataire" [14] (deci este un dar), în timp ce o formă a sărbătorescului (alături de dans şi ospăţ [15]) este *darul*. Putem aprecia că sacrificiul consacră în timp şi spaţiu adecvat comunicarea cu divinul prin intermediul unui *dar*, iar sărbătoarea, prin însăşi esenţa ei, oferă timpul şi spaţiul *schimbului ceremonial de daruri* (care consfinţesc simbolic comunicarea în interiorul grupului). Este evidentă, în ambele cazuri, dorinţa de restabilire şi menţinere a echilibrului social prin activarea unor comune „energii mentale şi morale" (folosind cuvintele lui M. Mauss) şi prin instituirea şi respectarea unor severe principii şi norme de comportament.

Spuneam într-o lucrare precedentă [16] că sacrificiul poate fi considerat prag al sărbătorii, că el delimitează momentul de început al duratei sărbă-

---

[10] Luc de Heusch, *op. cit.*, p. 35.

[11] S. Freud, *Totem şi tabu*, în *Opere*, I, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1991, p. 142.

[12] R. Caillois, *Omul şi sacrul*, Bucureşti, Edit. Nemira, 1997, p. 107.

[13] J. P. Vernant, *Á la table des hommes*, în „La cuisine du sacrifice en pays grec", Paris, Gallimard, 1979, p. 43.

[14] A. Testart, *Des dons et des dieux*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 57.

[15] P. Drogeanu, *Practica fericirii*, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1985, p. 272.

[16] Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru...*, p. 161.

toreşti, dar trebuie să adăugăm aici că sacrificiul are, totodată, numeroase implicaţii în întreaga temporalitate sărbătorească. El amplifică valenţele conservatoare ale sărbătorii (prin perpetuarea unor credinţe şi obiceiuri), dar, mai ales, amplifică potenţialul său de transgresare în sacru, contribuind la crearea şi re-crearea timpului sărbătoresc pe tot parcursul intervalului destinat sărbătorii.

Interpretarea clasică vede în sărbătoare o instituţie menită să asigure stabilitatea, ponderea socială, dar numeroase studii antropologice mai recente (mai ales cele referitoare la „sărbători primitive") văd în sărbătoare dezordine, haos, exces[17], timp în care „regulile sunt suspendate şi licenţele ca şi recomandate", în care oamenii trebuie doar să cheltuiască şi să se cheltuiască[18]. Pentru Caillois, de exemplu, criteriile de departajare între temporalitatea sacră şi cea profană sunt clare: „economia, acumularea, măsura definesc ritmul vieţii profane, risipa şi excesul pe acela al sărbătorii, al interludiului periodic şi exaltant de viaţă sacră ce o întrerupe şi-i redă tinereţea şi sănătatea"[19]. Preocupaţi să releve faţeta „efervescentă" a sărbătorii, opusă monotoniei zilnice, antropologii recunosc că ea este înzestrată, totodată, cu mecanisme de control care asigură întoarcerea la ordinea cotidiană, la constrângerile sociale obişnuite[20]. Se ştie faptul că sărbătoarea este necesară în viaţa omului, că ea răspunde unei nevoi sociale de câştigare a prestigiului, gloriei, rangului, efecte care pot fi obţinute numai prin cheltuială şi exces[21]. Putem face o conexiune între aceste idealuri sociale (prestigiu, glorie, rang) şi statutul cultural cu totul special al cărnii (la popoarele europene). Ea este considerată *hrană* prin excelenţă, este nelipsită de la mesele de sărbătoare; este, totodată, simbol de abundenţă, de lux, de bogăţie, contribuind atât la creşterea prestigiului celui ce o oferă, cât şi la întărirea coeziunii sociale a participanţilor la masă – de fapt, principală funcţie a sărbătorii. Drept urmare, funcţia sacrificiului (în urma căruia rezultă *carnea* necesară creării abundenţei meselor comune) coincide, în bună parte, cu cea a sărbătorii – temporalitate favorabilă întăririi legăturilor comunitare.

Nu este lipsit de interes să ne întrebăm cum poate un fenomen cu evidente conotaţii negative („sacrificiul distruge ceea ce consacră", „principiul sacrificiului îl constituie violenţa"[22]) să contribuie la crearea pozitivului sărbătoresc.

---

17 E. Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Iaşi, Edit. Polirom, 1995, p. 351.

18 R. Caillois, *op. cit.*, p. 110 şi 137.

19 *Ibidem*, p. 132.

20 Isabelle Schulte Tenkhoff, *La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique*, Lausanne, Edition d'en bas, 1985, p. 160.

21 G. Bataille, *Partea blestemată*, Iaşi, Institutul European, 1994, p. 71.

22 *Ibidem*, p. 59–60.

Răspunsul îl putem identifica în referirile lui E. Durkheim asupra sentimentului reconfortant pe care îl obține credinciosul prin practicarea ritului: „[...] odată ce ne-am îndeplinit îndatoririle rituale, reintegrăm viața profană cu mai mult curaj și mai multă înflăcărare, nu numai pentru că ne-am aflat în legătură cu o sursă superioară de energie, dar și pentru că, trăind pentru câteva clipe o viață mai puțin încordată, mai destinsă și mai liberă, forțele noastre s-au călit"[23]. Un alt răspuns poate fi găsit în observațiile unor comentatori ai tradiției ebraice: „prezentarea ofrandelor [sacrificiale – n.n.] are drept rezultat o elevație de ordin spiritual a celor trei părți componente ale fiecărei acțiuni omenești: gândire, vorbire și săvârșire directă"[24]. Putem continua aceste comentarii prin sublinierea efectelor benefice, mobilizatoare de energii pozitive ale căutărilor rituale ale sacrului, care, transpuse în atmosfera de sărbătoare, multiplică valențele acesteia capabile să realizeze apropierea mentală de divinitate și să activeze forțe magice faste pentru a le pune în slujba omului.

Efectul modelator al sacrificiului asupra scenariului sărbătoresc, forța lui rituală de solemnizare a timpului (și spațiului) favorizând inserția sacrului în profan și, pe de altă parte, înălțarea profanului spre sacru, pot fi surprinse în numeroase segmente ale calendarului popular tradițional românesc. Nu ne referim aici la Crăciun sau la Paște – cele mai importante sărbători calendaristice marcate prin sacrificii rituale de animale (porc, miel)[25]. Ne oprim atenția asupra actului ritual al sacrificării mielului la Sf. Gheorghe – 23 aprilie, cea mai importantă sărbătoare în calendarul crescătorilor de animale, zi de început al Anului Nou Pastoral, când activitatea organizatorică (formarea turmelor, angajarea ciobanilor, măsurarea laptelui) este finalizată printr-o sărbătoare. Ea poate fi numită sărbătoarea *„Învoielii"* („ne învoim până la toamnă", „am învoit oile"), deci este sărbătoarea realizării unor înțelegeri cu semenii. Dar, fără îndoială, Sf. Gheorghe este o sărbătoare a „învoielii" și cu divinitatea sau sfântul protector al animalelor. Și cum comunicarea, „învoiala", cu lumea sacră s-a obținut întotdeauna prin intermediul unui sacrificiu, actul ritual definitoriu al zilei de Sf. Gheorghe este sacrificarea unuia sau a mai multor miei, de preferință de culoare albă[26]. Totodată, prescripții rituale impun ca mielul să fie sănătos, frumos, amintind principala condiție a săvârșirii unui sacrificiu în *Vechiul Testament*, conform căreia animalul trebuia să fie „fără cusur", „fără racilă", „fără meteahnă"[27].

---

[23] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 350

[24] S. Lupașcu, *Sacrificiu și Teocrație*, Iași, Edit. Fides, 1997, p. 15.

[25] Ofelia Văduva, *Pași spre sacru...*, p. 162–168.

[26] M. Mauss a precizat importanța culorii victimei: neagră – când sacrificiul se adresează divinității Pământ, albă – pentru spirite cerești.

[27] *Vechiul Testament*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", 1938, Numerii, 28 – 3, 11, 31 ș.a.

O altă prescripție rituală pentru asigurarea eficienței actului sacrificial în vederea comunicării cu divinitatea se referă la „purificarea" tuturor participanților printr-o atentă curățire a trupului și hainelor și prin abstinență sexuală (mai ales a celor ce înjunghie mielul) sau prin îndepărtarea femeilor (cu precădere a celor la ciclu, considerate impure) de locul sacrificiului[28].

Scenariul ritual are ca secvență centrală slujba religioasă prin care preotul consacră mielul sacrificat și preparatele alimentare. De obicei, carnea este friptă pe jar, practică ce, din nou, amintește „jertfele arderii de tot", „jertfa arsă pe foc, întru miros de bună mireazmă Domnului"[29]. Conotațiile rituale sunt evidente, totodată, în modul de așezare a mesei – pe pământ – ospăț ritual ce marchează comunicarea participanților între ei, comunicarea cu sfântul căruia îi este destinat sacrificiul, dar poate (în străvechi tipare de gândire) și cu divinitatea – Pământ, Terra Mater[30]. Ritualitatea scenariului este confirmată, în special, de secvența finală în care toate resturile de mâncare și, mai ales, oasele mielului, sunt îngropate pentru a se preîntâmpina „profanarea" lor (totodată, gestul ar putea fi urmarea credinței în necesitatea întoarcerii unei părți din hrana omului spre Pământ care asigură obținerea ei.

O informație de la mijlocul secolului XVIII (prețioasă prin vechimea ei) readuce în atenția noastră obiceiul prezent în ceremonialul de curte caracteristic zilei de Sf. Gheorghe, al oferirii unei ofrande speciale pentru biserică, și anume un miel fript în întregime, în loc de obișnuita colivă, marcă a celorlalte sărbători [31]. Obiceiul a fost reperat în cercetările noastre de teren în colectivități tradiționale din Oltenia și Transilvania, practicat în forme reduse, în sensul dăruirii unei părți a mielului sacrificat în această zi preotului și personalului bisericii – secvență rituală obligatorie în scenariul sărbătorii tradiționale.

Ziua de Sf. Gheorghe concentrează și o multitudine de vechi obiceiuri destinate apărării sănătății oamenilor (scăldatul, spălatul cu rouă, culegerea buruienilor de leac, urzicarea, cântăritul) [32] și a animalelor (afumarea cu tămâie, așezarea de ramuri verzi în diferite locuri ale gospodăriei). În acest context, sacrificiul mielului potențează ritualitatea zilei, justificând percepera lui ca ofrandă destinată sfântului ocrotitor al sănătății oamenilor și animalelor, creând acea „atmosferă sacrificială" (de care vorbea și R. Caillois) în care „se ivește" sacrul[33] cu eficacitatea sa magică orientată spre

---

[28] Inf. teren, Ofelia Văduva, jud. Gorj. com. Runcu, 1980; jud. Vâlcea, com. Oteșani, sat Cârstănești, 1997.

[29] *Vechiul Testament...*, Leviticul, 1, 1–17, Numerii, 28, 8.

[30] Ofelia Văduva, *Pași spre sacru...*, p. 200.

[31] Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi, 1762*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", 1939, p. 298.

[32] I. A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, București, Cultura Națională, 1928, p. 109.

[33] R. Caillois, *op. cit.*, p. 107 și 109.

binele oamenilor. Solemnitatea rituală a întregului ansamblu ceremonial amplifică sărbătorescul zilei de Sf. Gheorghe, zi care, în genere, evidențiază comportamentul participativ al țăranului la actul ritual sacrificial și, totodată, la bucuria sărbătorii.

Aceleași sensuri îndreptate spre sacralitate le atribuim sacrificiului în bine cunoscutul obicei al Călușarilor. Jocul lor (în cazul special al unui bolnav), destinat antrenării forțelor magice benefice ocrotitoare în lupta cu boala, își amplifică potențele vindecătoare prin sacrificarea unei găini. Gesturile prestabilite într-o succesiune secvențială concretă (al căror punct culminant este imobilizarea păsării prin cuțitul înfipt în aripi) au rolul de a accentua sensul ritual, conducând spiritul spre sfera sacrului. „Când [călușarii – n. n.] joacă la un bolnav, se aduce o găină și o oală cu apă în mijlocul cercului. Vătaful îi înfige un cuțit în aripi și găina rămâne nemișcată. Când aproape se termină jocul, vătaful se repede, ia gâtul găinii și dă cu ciomagul în oala cu apă [...]" [34]. În acest fel, în relația cu sacrul invocat în ameliorarea sănătății celui bolnav, tensiunea ce se creează prin sacrificarea păsării, ofrandă destinată îmbunării divinității (în acest caz, reprezentări mitice feminine – Ielele sau Rusaliile), face parte dintr-un scenariu ritual ce plasează jocul călușarilor sub semnul sacralizant al sacrificiului, asigurându-i eficiența scontată.

În practici vechi, în locul găinii este sacrificat „un pui de găină neagră, născut cel mult de-o zi și-o noapte", care trebuie legat cu un fir roșu de toarta unei oale noi de pământ. „Când este al treilea rând de joc, vătaful ia puiul într-o mână și oala în cealaltă și când bolnavul sau bolnava se prinde în joc și joacă de saltă de la pământ, le aruncă în sus cât poate mai tare. Când cad jos, oala se sparge și puiul rămâne mort" [35].

Regândirea sacrificiului în raport cu sărbătorescul pentru relevarea ideii comune ambelor fenomene – crearea relației sacru–profan – implică reconsiderarea semanticii actului sacrificial în diversele lui forme; deci, pe lângă imolarea unui animal sau ofranda alimentară (formele lui concrete), remarcabile semnificații pot fi regăsite în substitutele oferite ca „jertfă", ca „sacrificiu", care contribuie în egală măsură la crearea „atmosferei sacrificiale".

Problema substitutelor sacrificiale este adesea comentată în studii antropologice mai vechi sau mai noi. Sunt celebre paginile în care E. Evans-Pritchard, descriind unele sacrificii primitive, notează practica rituală frecvent întâlnită a înlocuirii unui animal (de exemplu un bou) cu o vegetală (de exemplu un castravete). El subliniază însă necesitatea îndeplinirii acelorași gesturi rituale în ambele cazuri: „lorsqu'on sacrifie un concombre ou un autre végétale à la place d'un boeuf, on doit le traiter comme un animal,

[34] Inf. teren, Ofelia Văduva, com. Osica de Sus, jud. Olt, 1994.

[35] T. Pamfile, *Sărbătorile la români*, București, Edit. Saeculum, 1997, p. 56.

c'est-à-dire recourir au même type d'immolation et accomplir les mêmes gestes rituels"[36].

Exemplul lui Evans-Pitchard este citat de Lévi-Strauss în *Gândirea sălbatică,* în sprijinul teoretizărilor sale privind deosebirile între sistemul totemismului și al sacrificiului. El combate convingător ideile promovate de unii istorici ai religiilor privind plasarea originilor sacrificiului în totemism. Antropologul observă, cu această ocazie, că în sacrificiu (spre deosebire de totemism) „principiul fundamental este cel al substituirii: în lipsa lucrului prescris, oricare alt lucru îl poate înlocui, cu condiția să persiste intenția, singura care are importanță [...][37].

În cultura populară românească identificăm numeroase substitute ale sacrificiului, care prin formă plastică, prin simbolică sau doar prin denumire sugerează ideea unui potențial sacrificiu. Principala metaforă utilizată este cea a *sângelui,* pe care o regăsim în firul roșu și floarea roșie ce apar în contexte rituale bine definite (despre a căror încărcătură simbolică am scris în lucrări precedente, remarcând evidentele lor conotații sacrificiale). Aici vom sublinia doar că în convenția arbitrară a firului roșu (prezență nelipsită în momente „de trecere" – la naștere, nuntă, înmormântare, dar și în momente de reînnoire a timpului calendaristic) este concentrată o întreagă experiență spirituală, clădită în timp pe fondul credințelor în necesitatea actului ritual al sacrificiului pentru reușita acțiunilor umane. Percepută ca simbol al sângelui rezultat din imolarea unui animal, semnificația firului roșu și credința în eficiența sa terapeutică s-au perpetuat în obiceiurile actuale, rămânând și astăzi principal element al recuzitei rituale, specifică sărbătorilor importante. Desigur, prezența lui în actualitate nu o egalează pe aceea a începutului de secol, când Elena Niculiță-Voronca putea să scrie despre scenografia secvenței finale a nunții tradiționale: „[...] se leagă colacii de pe masă în cruciș cu mărgean roș și-i împodobește înfigând crenguțe de călină, dar de regulă se leagă în cruce cu țigae roșă. În șip pun călină și leagă în cruciș la șip lână roșă, asemenea la pahare; leagă hornul, masa cu roș în cruce, pe casă pun steag roș, prin casă, pe sub podele urzesc cu ață roșă. La poartă, pe la ferești leagă roș și pun buchete de călină. La vornicei pun la băț roș și la mână [...]"[38].

În aceeași ordine de idei (a metaforei sângelui) putem vorbi despre sensurile sacrificiale ale gestului ritual (practicat adesea și în cotidian) al vărsării unei mici cantități de vin (lichid asimilat sângelui) înainte de a bea, gest ce își potențează ritualitatea în context funerar – vinul vărsat pe mormânt, pe colivă, pe colăcei (mărturii) sau pe „călăvie" (în partea de sud a țării).

---

[36] L. Scubla, *op. cit.*, p. 138.

[37] Cl. Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, București, Edit. Științifică, 1970, p. 389.

[38] Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, București, Edit. Saeculum, 1998, vol. 2, p. 336.

Nu vom insista aici asupra accentuatelor conotaţii rituale conferite aluatului şi pâinii, care, frântă şi împărţită conform unor prescripţii şi interdicţii precise, este adesea utilizată ca metaforă a unui potenţial sacrificiu. Vom aminti doar mielul din aluat ce se modelează la Paşte sau la Sf. Gheorghe şi care se „împarte" ritual în aceste zile. El este ilustrarea concretă a ideii de substituire a animalului etern destinat sacrificării la sărbătorile de primăvară. Gestul „împărţitului" reia funcţiile „jertfei", ale sacrificiului, pentru captarea bunăvoinţei divine în momente de înnoire, de renovare a timpului calendaristic sau „de trecere" în ciclul familial.

Cu semnificaţii mult amplificate ca substitut sacrificial este modelarea antropomorfă din aluat numită *Păpuşa*, ce apare frecvent în obiceiurile populare de nuntă sau de înmormântare. *Păpuşa miresii* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Braşov, com. Poiana Mărului, sat Şinca Nouă), *Păpuşa naşei* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Covasna, com. Barcani, sat Lădăuţi), *Păpuşa de chemare* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Mureş, com. Glodeni, sat Moişa) – modelări care, frânte şi mâncate ritual ca substitute sacrificiale, refac simbolic schema sacrificiului concret (poate a unor de mult uitate sacrificii umane). Utilizate ca ofrande mediatoare în comunicarea omului cu sacrul, ele concentrează valenţe rituale care, adăugate gestului ritual al „împărţitului", contribuie la recompunerea actului sacrificial. Dincolo de aceasta, modelările au marcate valenţe festive, contribuind la crearea sărbătorescului în contextul nunţii tradiţionale, amplificând, prin prezenţa şi semnificaţiile lor, nota ceremonial-festivă a scenariului.

În unele zone din Transilvania, „...în fiecare copârşeu se pune pe lângă alte obiecte diferite de care poate avea mortul nevoie în lumea cealaltă, se pune şi câte o păpuşe, pentru ca cel mort să aibă de lucru cu păpuşa, să se joace cu ea şi să nu se întoarcă ca strigoi la cei ce au rămas în viaţă"[39]. Posibilă reminiscenţă a unor străvechi practici sacrificiale, *păpuşa* regăsită şi sub forma modelărilor din aluat pentru pomul de înmormântare (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Bacău, com. Oituz) sau pentru „împărţit" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Dâmboviţa, com. Vârfuri) concentrează aceeaşi simbolică sacrificială ca şi modelările ce poartă numele de *cap, căpeţel* – comune în partea de sud a ţării în ritualul de înmormântare. Denumirea acestor colaci este, poate, o amintire a unor imemoriale sacrificii umane, pe care le comentează J. G. Frazer sau M. Eliade (ne referim, cu precădere, la legendele antice în care erau tăiate „capetele" celor ce rămâneau în urmă la muncile câmpului). Aceeaşi sferă interpretativă include legenda

[39] Maria Bocşe, *Veşmântul – punte şi dar de pomenire în riturile funerare româneşti din Transilvania*, în vol. *Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc*, Sibiu, S. C. Tipotrib S. R. L., 1997, p. 97.

creştină despre tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul, numită şi Sf. Ioan, tăierea capului, Sf. Ioan, cap tăiat, Sf. Ioan taie capul pe varză etc. (denumirea din urmă fiind legată de credinţa că Sfântului i s-a tăiat capul „cum se hăcuie sau se toacă varza"). De aceea, „în această zi nu este bine să se mănânce fructe rotunde, cari seamănă cu un cap, precum: merele, perele, nucile... prune... struguri negri" [40].

Legătura ce o identificăm în imaginarul popular între capul uman şi fructul rotund (mai des mărul) poate explica simbolica bogată a acestuia şi prezenţa lui în numeroase obiceiuri ca metaforă a sacrificiului. Ofrandă obligatorie la anumite sărbători – Sf. Petru, Sf. Ilie – mărul (fructul) este oferit întreg sau tăiat felii – poame [41]. „În această zi [Sf. Petru, n. n.] se împărţesc mere, adecă se dau de pomană. Nici o femeie nu trebuie să mănânce mere până în această zi, fără a face un mare păcat, fără a supăra pe morţi", spune T. Pamfile, iar, mai departe: „Este credinţă aproape pretutindeni că la Sf. Ilie vin morţii pe la casele lor şi mai ales copiii pe la căminurile pământeşti. Femeile cheamă atunci copii străini de prin sat şi, adunându-i sub un măr nescuturat încă... îl scutură pentru întâiaşi dată, ca să culeagă copiii mere, iar morţii să se veselească" [42].

Am regăsit practica oferirii mărului – ofrandă în numeroase sate, uneori extinsă şi la alte sărbători (Sf. Maria, Sf. Dumitru, Drăgaică), lipsită însă, adeseori, de încărcătura rituală a obiceiului tradiţional. Reluarea gestului, astăzi, pare destinată doar marcării sărbătorii, dar o cercetare atentă relevă reminiscenţe ale unor vechi credinţe, active încă mental, privind eficienţa substitutelor sacrificiale (între care mărul ocupă un loc important) pentru facilitarea comunicării cu invizibilul divin sau cu morţii. Deşi haina rituală s-a simplificat în actualitate, practicile sărbătoreşti ce fac parte din câmpul semantic al sacrificiului şi care vizează asigurarea legăturilor spirituale cu puterea divină sau cu strămoşii continuă să supravieţuiască în speranţa apropierii de sacru.

„Sărbătoarea este adesea socotită drept întronarea însăşi a sacrului" [43], iar sacrificiul nu este, în fond, altceva, în sensul etimologic al cuvântului, decât „producerea" sacrului (din latinul *sacru* şi *facere*). Unite prin această legătură de fond, *sărbătoarea* şi *sacrificiul* sunt fenomene ce se completează structural şi funcţional, îşi împletesc sensurile şi îşi confundă adeseori semnificaţiile. Studierea acestei interdependenţe dezvăluie tainice faţete interpretative ale culturii populare, ce pot fi omise într-o abordare unilaterală.

---

[40] T. Pamfile, *Sărbătorile la români*, Bucureşti, Edit. Saeculum, 1997, p. 166, 167.
[41] Inf. teren, Ofelia Văduva, com. Lupşanu, jud. Călăraşi, 1995.
[42] T. Pamfile, *op. cit.*, p. 100, 131.
[43] R. Caillois, *op. cit.*, p. 109.

EXERCIȚII DE INIȚIERE: DESCÂNTATUL (I)

FLORICA ELENA LORINȚ și RADU RĂUTU

Descântatul ne introduce în acel spațiu pe care-l numim „magic". Chiar dacă nu putem justifica eticheta și nu realizăm o analiză a conținutului conceptului care să ne mulțumească, sesizăm faptul că în abordarea „magicului" ne situăm într-un plan unde incidența dintre obiectul de studiu și cercetător se comportă ca un pendul, acoperind un imens spectru de cognitivitate culturală, modalități de comunicare, efort de obiectivizare, realitate inexorabilă de subiectivism. Un registru în care condiția umană, universal subiectivă, își caută și își definește magistral legitimitatea. Este unul dintre farmecele descântatului, deopotrivă exercitat asupra fiecărui participant, beneficiarul direct al actului incantatoriu, descântătorul sau agentul observator, cercetătorul nostru.

Ar fi greu, poate chiar imposibil, de imaginat un loc mai privilegiat de întâlnire între individ (om) și necesitatea esențială de simbolizare cu accent constant asupra statutului de „persoană", acut conștientizat, ca realitate unică, de neînlocuit. Suntem obișnuiți să credem că descântatul este oarecum sinonim cu evaziunea. Actul incantatoriu ar produce stări modificate de conștiință, atingând nivele ocultate în care imaginarul colectiv sau arhetipal devine predominant, individul fiind agent receptor, prin urmare maniabil, în contextul produs de tehnicile magice.

Actul incantatoriu, cu gestica sa, formulele orale care îl însoțesc, recuzita este înscris în memoria culturală a unui grup uman. El nu poate fi extras din această permanentă semnficare a „tot ceea ce este" și care reprezintă crearea însăși a culturii. Conținutul concret al actului magic care este descântatul nu are cum să fie neutralizat. El nu poate fi golit de încărcătura simbolic-cognitivă pe care i-o garantează globalitatea memoriei culturale, caracterul holografic al acesteia. Identitatea aceasta culturală a individului nu anihilează însă statutul ontic al persoanei, nu prejudiciază iremediabil conștientizarea lui, fie și prin simplul motiv că impactul simbolului asupra spiritului uman este în același timp imploziv și radiant. Prezența mesajului-simbol suscită simbolizare instantanee, situație care poate fi asemănătoare mai cu seamă dacă ne referim la membrii aceleași comunități, dar care nu

REF, tom. 44, nr. 1, p. 59–65, București, 1999

poate fi niciodată identică. Tocmai această variabilitate infinită, imposibil de explorat în toată profunzimea ei, sugerează sau impune, în forme proprii unei culturi, necesitatea formulării unor epistemologii specifice, instituirea unor procedee de inițiere care, dincolo de o proliferare ce se refuză oricărei tentative de repertoriere sau de clasificare, atestă asumarea unui mod „cultural" de a cunoaște, unui fel de a fi, în cele din urmă re-cunoașterea caracterului conștient al creării culturii.

Descântatul și descântecul, privite ca obiect de studiu, ne vor permite o incursiune în universul tradițional al satului românesc, în condiții favorabile, dacă le vom integra în patrimoniul spiritual rural luat în ansamblul său. Ele ne vor indica, fără să le epuizeze, câteva direcții ale unei epistemologii implicite. În același timp însă, actul incantatoriu și textul respectiv vor rămâne, în demersul nostru de cercetare, puncte de referință vulnerabile, locuri serios afectate de un proces de dezintegrare a unui sistem coerent, operațional, nu mecanic, ci profund creativ, de a gândi viața, lumea, de a le conferi sens și noblețe. Reconstituirea prin studiere științifică a descântatului, a descântecului, în ciuda limitelor inerente, este și ea un modest exercițiu de inițiere, în care cercetătorul se investește cu funcția de oficiant; el invocă, de fapt, o realitate prinsă în texte, în cuvânt, în semnificații a căror autenticitate, prin chiar intervenția proprie, nu o poate garanta. Cercetătorul cumulează roluri, cu mai mult sau mai puțin talent, uneori cu vocație, totdeauna în imposibilitate de a se dezice total de vreunul din ele, afară de cazul în care ar trișa față de sine în primul rând, căci, la urma urmei, el este și beneficiarul principal al exercițiului de inițiere.

Cercetarea de teren, pentru mulți dintre noi, atunci când ne-am încumetat să vedem „ce și cum" sau chiar și „de ce" în legătură cu descântatul și descântecele, s-a transformat în participare propriu-zisă. Descântătorii ne-au „descântat", „dezlegat", „lecuit" etc. tocmai pentru a ne ajuta să înțelegem mai adânc, mai adevărat, adică să încercăm să fim partener autentic, valabil. Poate că atare situații, trăite de-adevăratelea, ne sunt utile și în încercările pe care le numim științifice și de care, în universul nostru magic, avem o nevoie „obiectivă". Ce ar fi această nevoie? Adeziunea la formularea activă a unei epistemologii, care să ne permită obținerea statutului de membru al unei comunități cultural-cognitive, desigur.

Revenind la experiența descântatului și a descântecului „suferite" pe propria piele, chiar și reconstituite, atunci când „scriem" cercetarea și rezultatele ei, putem sesiza valoarea pedagogică a cererii descântătorilor **noștri, de a juca rolul dublu de cercetător și solicitant. Circumstanța aceea „mimată" era și ea una reală, avea loc, nu era închipuire. Prin ce constituente intrinsece ne era oare semnalată prezența a două moduri diferite de a încerca să cunoaștem, de a acumula date, de a le organiza, a le interpreta și repropune**

în vederea unei posibile comunicări operaționale? Convenția realizată privind momentul „magic", descântatul, rostirea descântecului era acceptată de ambele părți, numai că fiecare cap al punții, făcând o comparație, era, rămânea fixat într-un peisaj, „altul". Alteritate rezultată nu numai din diferența ca persoană a fiecărui actant, ci și din conținutul mereu activ al câmpului cultural-cognitiv al partenerilor. Convenția stabilită elimina o confruntare de moduri de semnificare fără să poată asigura o armonizare, o complementaritate a acestora. Apartenența, fie și relativ îndepărtată a cercetătorului devenit solicitant-beneficiar, la comunitatea respectivă, etnică, religioasă etc. permitea, desigur, o ucenicie mai blândă în ale magiei, îndreptând mintea și ochii celui „descântat" înspre necesitatea cunoașterii de sine. Că această cunoaștere de sine ne investește cu un statut cam hibrid – este vorba în continuare despre cercetătorul descântatului – nu trebuie să ne mire, nici să ne întristeze. Avem mereu la îndemână două excelente instrumente de orientare, rațiunea și intuiția, deopotrivă necesare și importante în exercițiul de inițiere pe care-l întreprindem. Cea dintâi ni se pare cea mai familiară, cea de a doua, mai misterioasă, oarecum mai atrăgătoare, fascinantă. Ea este, poate, mai apropiată de omul care am putea, am fi putut fi. Este mai „magică".

În expresiile lor tradiționale, descântatul și descântecul au cunoscut o răspândire generală în mediul rural românesc, au avut o frecvență susținută, au prezentat trăsături comune, confirmând, în modalități proprii, omogenitatea, unitatea culturii noastre populare. Descântecele a căror intenționalitate vizează situații majore, integrarea într-un destin favorabil, anularea unor efecte negative sau nocive, păstrează, cu o pondere considerabilă, dacă nu chiar predominantă în economia textului și a intervenției incantatorii, elemente majore ale unui fond arhaic. Arhaicul din descântec nu este ilustrat numai de prezența unor figuri importante din panteonul popular, cum ar fi ursitoarele sub nenumăratele denumiri sau fețe pe care aceste „doamne" le pot împrumuta. Desigur, pot fi făcute comparații, pot fi căutate legături de înrudire, influențe etc. tocmai plecând de la atare personaje. În cazul descântatului însă, și al descântecului mai ales, textul fiind de multe ori mai bine conservat și mai stabil în structurile sale, o altă componentă se impune atenției noastre. Desfășurarea evenimențială pe care ne-o propune textul nu este simplă narare, nu are cum să fie, descântecul având și el însuși valoarea, însușirea unui moment-loc de actualizare faptică a unei realități virtuale captată în cotidian, în registrul realității concrete, trăite. Arhaicul nu este de fapt ilustrat, ci asumat, am putea spune, încarnat de cei care sunt actanții actului incantatoriu. Componenta menționată este una esențială, chiar dacă inefabilă. Ea se sustrage unei abordări directe, unei analize minuțioase, am fi tentați să o vedem ca un fel de „proxima magis".

Altfel spus, textul incantatoriu, atunci când conservă arhaicul și-l învelește, măiestru, într-o simultaneitate de semnificări aparent în succesiune evenimențială, se comportă ca un mit. Ne referim la categoriile de descântece menționate mai sus, și nu la orice formulă incantatorie. Prin revelarea unor adevăruri cultural formulate, acceptate ca atare, mai lesne sau mai dificil de pătruns, menite să explice originea universului, a vieții, fondarea culturii (sau a civilizației), să stabilească sau să instituie exemplaritatea sacră – istorică a grupului respectiv, mitul este o creație și un instrument de care nici o societate nu s-a privat.

Descântecul nu operează, textual, cu aceeași amploare, nici gestica descântatului nu cunoaște solemnitatea unor rituri sau ceremonialuri aparținând ciclurilor calendaristice, de existență etc. Comportamentul descântecului poate fi comparat cu cel al mitului în temeiul intensității, concentrării de semnificări prin simbolizare „sumară", procedeu pe care numai un demers de inițiere îl instituie și îl justifică. Este aproape imposibil pentru noi să „culegem" azi în satul românesc mituri. Le vom găsi de acum incluse în culegeri de legende, sau, pe teren, în formulări trunchiate și prea puțin ilustrative pentru concepția specifică a comunității privind „totul" sau părțile acestuia. Cu alte cuvinte, nu mai avem mituri vii, care să ghideze în explorarea epistemologiilor populare cu șansa de a le regăsi coerente, chiar dacă nu foarte dezvoltate. Putem totuși întreprinde un alt exercițiu, nu mai puțin inițiatic pentru noi, și anume studiul simultan al unor texte de descântece și al unor creații orale ceremoniale, de exemplu cele din ciclul funerar. Nici în unele, nici în celelalte nu vom regăsi mituri, nici nu le vom căuta. Ele țin, poate, de dimensiuni ale unei memorii culturale, ale unei cognitivități existențiale și, de ce nu, spirituale, de care noi, „actualii", nu mai dispunem. Nimic nu ne oprește să deschidem aici o paranteză. În cercetarea de teren, bine consemnată de altfel, regăsim mereu afirmația celor solicitați să ne povestească despre ei și ale lumii, că „lumea nu mai este ce a fost". Că „lumea s-a spurcat" etc. Este, în această formulare, exprimarea unei conștientizări a desacralizării culturii, a îndepărtării felului de a vedea viața, de a fi, nu numai de un cadru tradițional, ci chiar de esența universului manifest și a tuturor formelor de viață. Țăranul nostru mai are o vorbă care s-ar potrivi în această circumstanță, anume că „atunci când Dumnezeu vrea să-l bată pe om, îi ia mințile".

Ruperea de esență, de sacru sau de divinitate este înregistrată, prin urmare, ca o slăbire a puterii de judecată a omului. Acel „văzut cu ochii minții" nu mai lucrează. Or, mitul tocmai acest fapt îl realiza, conjugarea văzului întreit, cel cu ochii minții, cu ochii inimii, cu ochii sufletului. Dacă ne oprim asupra celui dintâi, nu vom constata o condiție de superioritate pe care ar avea-o în raport cu celelalte două feluri de a vedea, sau mai bine zis,

putințe. Totuși, în ordinea de enumerare, este un semnal de atenție, un memento. Locul, rolul rațiunii sau, altfel spus, caracterul conștient al actului cultural. Dacă nu mai avem mituri vii nu înseamnă că stăm mai bine cu marile ceremonialuri, al căror rost inițiatic este evident. Mai rezistent pare să fi fost descântecul, cel puțin în mediul nostru rural, de care ne și ocupăm în cazul de față. Incantația magică, chiar atunci când este acompaniată de o gestică ce-i corespunde semantic, nu este totuși un substitut al mitului sau al unei gândiri, trăiri creatoare de mituri. După cum descântecul nu poate înlocui nici marile ceremonialuri și textele spuse sau cântate în cadrul acestora.

Ar fi interesant de studiat, în ansamblul său, procesul de dispariție a „obiceiurilor vechi", de văzut dacă această pierdere este o discontinuitate a tradiției și, în consecință, o întrerupere a memoriei culturale, reprezentativă pentru o identitate etnică. Nu mai puțin interesant ar fi de studiat modalitățile de înnodare a tradiției, atât în mediul rural, cel legitim, dacă îl putem numai numi astfel, cât și intervențiile venind din afara acestui mediu. Ar fi multe modalități pe care le-am putea reuni sub aceeași intenție, cel puțin la prima vedere: „Cântarea României" la noi, cu tot ce a inclus această denaturare a patrimoniului nostru popular de creație; apoi, în alte părți ale lumii, folclorizarea specificului etnic al unor comunități de imigranți. Avem chiar, în țările Europei Occidentale, un curent de reinventare a tradiției. Tot atâtea exerciții de inițiere în asistarea dispariției folclorului autentic. Revenind la descântec, cel al satelor noastre, îl putem vedea încă drept un document, un martor târziu al unui univers cultural cognitiv pe care nu-l putem recupera. Putem însă să ne întrebăm prin ce fel de exerciții de inițiere, de semnificare, vom reuși să nu ne depărtăm de această identitate profundă, să nu ieșim din ea, devenind străini nouă înșine. Implicit și lumii, celorlalți oameni.

Descântatul și descântecul s-au mutat de la sat la oraș. În calitatea lor de documente, ele merită să fie cercetate în noua situație locativă. Într-un studiu comparativ, luând ca exemple câteva texte și gestica lor, tocmai din categoria pe care am considerat-o mai ilustrativă, mai reprezentativă pentru o mentalitate tradițională. Că mentalitatea este un sistem filozofic implicit, cu propriile formulări epistemologice, nu este un secret pentru cercetătorul științific preocupat de „om". Descântatul și descântecul ne vor informa, surprinse în noul lor habitat cultural, în ce mod condiția umană se autodefinește, cum își susține legitimitatea ca individ, ca persoană, ce expresie, ce chip dă acestei conștiințe de sine. Acestea sunt, am spune, ipotezele de lucru pentru un studiu de acest tip. Satul românesc tradițional nu a situat niciodată descântatul și descântecul într-un plan major, în raport cu ansamblul comunității. Prezența descântătorilor nu făcea parte din structurile, am spune, obligatorii ale vieții sociale, menite să garanteze desfășurarea normală a activității practice, spirituale etc. Existau sate cu vrăjitori, descântători, după

cum existau și din acelea în care astfel de practicanți ai tradiției nu se aflau, iar oamenii se adresau unor „specialiști" din alte așezări apropiate sau mai îndepărtate.

Descântătorul, oricare ar fi fost aspectele predominante ale repertoriului său magic, nu acționa niciodată ca atare, adică în calitate de vrăjitor, în numele satului, sau pentru beneficiul general al locuitorilor acestuia. El nu era solicitat în această calitate în nici unul dintre marile cicluri ceremoniale cu caracter general, manifestări în care toți sătenii luau parte. Nu era chemat nici pentru executarea unor rituri legate de integrarea în grupurile de vârstă sau de sex. Nu-și avea locul, ca agent operațional, în ceremoniile ample sau mai reduse ale pragurilor de existență, naștere, căsătorie, moarte, pomeniri etc. Repertoriul vrăjitoresc de la noi, ne referim în continuare la cel al satului tradițional, își are originea în patrimoniul spiritual arhaic, activ și general prin răspândirea sa. Nu trebuie totuși să vedem în acest repertoriu magic, „specializat", o sinteză a patrimoniului moștenit și mereu activ, ci mai curând o preluare parțială, perpetuă prin text și gestică, de către acești „profesioniști ai unei tradiții", care sunt descântătorii. În unele cazuri, nu puține, personalitatea descântătorului influențează considerabil atât conținutul, cât și forma practicilor magice. Nu este însă mai puțin adevărat că sursa de inspirație și validarea repertoriului vrăjitoresc continuă să fie practica magică așa cum a fost și este prezentă în comunitate.

Dacă examinăm repertoriul specializat al descântătorilor sătești, concentrându-ne asupra acelor intervenții care relevă semnificări majore, concentrate asupra integrării favorabile a omului în lume, în destin, vom vedea că oricare dintre aceste acte, în expresii ample sau mai modeste, sunt efectuate și de către ceilalți membri ai grupului social. Cu alte cuvinte, fără să fie recunoscuți ca descântători, cei care cunosc aceste practici le și pun în aplicare. În familie, potrivit momentului de vârstă, de condiție existențială etc. Practici de ghicit, de vindecare, de dezlegare, de dragoste, de căsătorie, de ursită, toate pot fi regăsite în repertoriul magic colectiv, efectuate de alți actanți, și nu de către vrăjitori. Într-un anume fel, practica, repertoriul specializat pare să fie mai curând o modalitate reductivă în raport cu patrimoniul colectiv, nu numai prin cantitatea actelor, ci chiar prin potențialul de semnificare a unei spiritualități specifice. Oricare ar fi valoarea recunoscută de către comunitate a unei personalități, a unui descântător, în rolul acestuia de actant el (ea) nu mai poate fi acel „homo magus" sub a cărui privire, pentru fiecare, lumea își alcătuia chip nou, unic, la a cărui invocare un univers întreg răspundea infinit și profund semnificativ. Aparent paradoxal, descântătorul timpurilor noastre își asumă un statut precar, tocmai prin exercitarea magiei, prin opțiune personală, pe care a făcut-o nu neapărat pentru avantaje materiale, ci din interes, din atracție față de descântat.

Extinderea ariei de influență a unor descântători dincolo de sat, până în centre orășenești învecinate sau mai îndepărtate, se realizează prin intermediari, prin „auzite", prin atestarea anumitor intervenții cu rezultate certe, „dovedite". Extrapolarea aceasta a actului incantatoriu, de cele mai multe ori total privat de text, exprimă o mutație a însuși caracterului tradițional al descântatului. Se recurge la o formă mecanizată de intervenție, în care relația directă, agent incantator–receptor participant este suprimată. Ceea ce are acum efect „magic" sunt obiectele sau substanțele utilizate și trimise, expediate de vrăjitor: apă, ierburi etc. Putem intui în aceste modalități, devenite azi curente, influența unei concepții materialiste sau, dacă vrem, „naturaliste" despre lumea în care ne aflăm, despre locul nostru, al omului în întregime. Descântatul și, o dată cu el, descântecul, nu mai sunt exerciții de inițiere, ci metode de interacțiune bazate pe instrumente „precise". Potențialul de simbolizare, cu uriașa lui capacitate de implozie, de radiere, de creare mutuală de semnificații este abolit? Simbolurile, în noua formulă, devin simple semne sau mesage, iar situația incantatorie, acel moment-loc uimitor, aduce tot mai mult a secvență sur-realistă între două monologuri paralele? Partenerii sunt de acum indivizi cu identități atât de îndepărtate cultural încât descântatul este o simplă soluție practică? O anulare a magiei este oare posibilă într-o circumstanță ce se vrea magică? Ce de interogări fără răspuns!

Să părăsim, pentru un răstimp, contextul explorat până aici. Considerațiile de la începutul acestui studiu, privind magicul, descântatul și descântecul în interiorul acestei experiențe cognitiv-culturale cu referire la mediul rural românesc tradițional; apoi, relația dintre cercetătorul științific și partenerii lui de informare; cazul în care cercetătorul este beneficiar al actului magic, într-o condiție simulată; raportul dintre agentul descântător și comunitate, cel dintre repertoriul specializat și patrimoniul colectiv; în fine, procesul de extindere ce-l putem sesiza, deplasarea actului magic dinspre mediul rural către cel citadin, agentul incantator rămânând descântătorul de la sat. Într-o a doua parte a studiului nostru vom încerca să ne aventurăm în câmpul magiei citadine actuale. Fără să abandonăm însă o comparație a acesteia cu descântatul și descântecul tradițional. Fără să ne imaginăm că vom găsi răspunsuri pe deplin satisfăcătoare, doar cu intenția de a semnala unele modalități pe care, cine știe, le vom privi într-o bună zi ca făcând parte dintr-un fel de magie.

MITURILE POPULARE ÎN SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ CONTEMPORANĂ

CONSTANTIN ERETESCU

Ne propunem să discutăm în comunicarea de față unele aspecte ale existenței miturilor în societatea românească contemporană. Avem în vedere miturile populare și, prioritar, comunitățile țărănești ca mediu în care acestea subzistă.

Studiul pe care l-am întreprins asupra fenomenului ne-a relevat existența câtorva situații fundamentale, și anume: *perpetuarea miturilor*, *ocultarea miturilor*, *abandonarea miturilor*. Ne vom referi, pe scurt, la fiecare dintre situațiile enumerate.

I. Prin *perpetuarea miturilor* înțelegem:

a) transmiterea într-o formă fidelă, conform modelului tradițional, a unui text cu conținut mitic (de exemplu, circulația legendelor despre *Zmei* în comunitățile țărănești din Țara Loviștei, a legendelor despre *Moroi* și *Strigoi* în Oltenia, a legendelor despre *Vâlva Minei* în Munții Apuseni etc.);

b) conservarea unor rituri legate de credința în existența unor ființe mitologice (de exemplu, riturile legate de interdicția de a spăla, toarce, coase sau, în general, de a face munci gospodărești în seara zilei de marți, în legătură cu acțiunea pedepsitoare a ființei supranaturale *Marțolea,* riturile care se săvârșesc în Oltenia la nașterea unui copil și care vizează asigurarea unei meniri bune din partea *Ursitoarelor* etc.);

c) conservarea relației text folcloric–rit într-o serie de ceremonialuri care au, prin normă, acest tip de sincretism (de exemplu, performarea – în zona Olteniei – a cântecului ceremonial de *Zori* la fereastra mortului în zilele care premerg înmormântarea; performarea – în zona centrală a Transilvaniei – a cântecului ceremonial *Dealu Mohului*, vizând asigurarea unui an agricol îmbelșugat etc.).

Ipostazele enumerate nu sunt echivalente. În condițiile în care literatura etnologică a validat drept condiție optimă de manifestare a mitului existența unei relații text–rit, decurge că situația *c* exprimă o formă de manifestare mai cuprinzătoare și mai durabilă a mitului decât situațiile *a* și *b*.

REF, tom. 44, nr. 1, p. 67–72, București, 1999

La rândul lor, între situațiile *a* și *b* pot fi semnalate numeroase și importante deosebiri:

1) Perpetuarea circulației unor texte folclorice referitoare la ființe supranaturale nu transformă, în mod necesar, textele respective în mituri. Mitul este simultan text și context. Performarea într-un context laic a unui discurs cu semnificații mitice face ca respectivul discurs să fie receptat exclusiv ca discurs literar, iar nu mitic. Dimpotrivă, performarea aceluiași discurs într-un context în care indivizii aderă comportamental sau existențial la conținutul discursului, îl cunosc și îl asumă, transformă discursul respectiv într-un mit.

Transmiterea textelor folclorice cu conținut mitic nu este, așadar, suficientă în sine; pentru a fi mit, un text trebuie să circule în sfera discursurilor sacre.

2) Riturile care însoțesc existența mitică a unor ființe supranaturale nu sunt numai extrem de variate din punct de vedere zonal. Ele nu sunt îndeplinite numai cu grade diferite de rigoare. Aceste rituri aparțin, de asemenea, unor straturi istorice diferite. Este unanim acceptat astăzi faptul că o comunitate care se ghidează după comandamente mitice îndeplinește în mod exemplar toate practicile rituale pentru ca, pe această cale, să-și asigure protecția față de acțiunea malefică a ființelor supranaturale. (Un ceremonial funebru, executat cu omiterea unor momente rituale, îl poate transforma pe mort în strigoi; în această calitate el poate omorî membri ai familiei, vite, membri ai colectivității în ansamblu. Executarea cămășii ciumei după alte norme decât cele tradiționale poate abate molima asupra satului etc.) În raport cu acest model comportamental, negocierea relației dintre ființa mitologică și individ apare ca un procedeu structural diferit, recent sub aspect istoric. El evocă momentul în care se instaurează relații de tip nou între om și ființele mitice. Pentru a da un singur exemplu, vom cita o variantă a legendei despre *Joimărița*, în care se menționează că femeile pregătesc un colac care este oferit drept ofrandă ființei supranaturale. În schimbul darului, femeile care au încălcat în cursul anului interdicțiile legate de torsul cânepei sunt iertate. Ofranda capătă astfel valoarea unui mediator între spiritul justițiar reprezentat de ființa mitologică și individul care a încălcat o normă comportamentală. Asigurarea protecției prin mijlocirea ofrandei surprinde stadiul în care o relație strictă este înlocuită printr-o relație negociabilă. Ea exprimă un moment în procesul îndelungat de desacralizare al mitului.

Am încercat să punem în evidență observația că, deși susținem că prezervarea unor rituri legate de ființe mitologice este o formă de perpetuare a miturilor (b), numeroase rituri aparțin unor epoci istorice diferite, unele dintre ele de dată recentă.

II. Fenomenul *ocultării miturilor*[1] impune introducerea conceptului de mit al lumii moderne. Conceptul, elaborat de antropologia culturală modernă, impune câteva prealabile precizări. În accepția acestor sociologi și filozofi ai culturii, prin mit se înțelege o idee accesibilă unui număr relativ mare de indivizi și a cărei împlinire istorică este proiectată într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Un număr de asemenea mituri decurg din dezideratele sau aspirațiile unor grupuri de indivizi, din modelele culturale aflate la modă la un moment dat etc. În legătură cu ele se dezvoltă un număr de atitudini standardizate, ajungându-se aproape la o ritologie. Prin „lume modernă" se înțelege, îndeobște, societatea occidentală contemporană, o societate de tip urban, laicizată și tehnicizată, modelată după tipare culturale oficiale. O întreagă literatură, aplicativă și teoretică, a fost elaborată pornindu-se de la investigația sociologică a miturilor societății industrializate.

Fără să încercăm o sistematizare a problematicii acestui domeniu care ne interesează doar tangențial, vom observa că în vreme ce pentru cercetători ca Roland Barthes[2] problema fundamentală de investigat este identificarea miturilor societății franceze contemporane (miturile burghezului mijlociu, miturile generației tinere), pentru Enrico Costelli[3], Gilbert Simondon[4] sau Alfred Sauvy[5], problemele prioritare sunt cele teoretice sau interrelația tehnică–mitologie. Urmând modele mai vechi (de exemplu, L. Schmidt, care a inventariat elemente păgâne în riturile agrare practicate în secolul al XX-lea în Europa Centrală), Alfred Sauvy identifică, în afara miturilor specifice unei epoci istorice determinate, un număr de mituri universale (mitul vârstei de aur, al bunului timp apus, al veșnicei întoarceri, mitul abundenței etc.), care au străbătut vremurile și mediile, remodelându-le permanent, dar exprimând, în fapt, un același model arhetipal.

Prin *ocultarea miturilor populare* înțelegem refacerea în forme moderne a modelelor arhetipale ale mitului. Într-un studiu consacrat acestei probleme, M. Eliade[6] observă că „O analiză adecvată a mitologiei difuze a omului modern ar cere volume, căci, laicizate, degradate, camuflate, miturile și imaginile mitice se reîntâlnesc pretutindeni; nu trebuie decât să le recunoști". Și, de asemenea: „Este evident că anumite sărbători, profane în

---

[1] Menționăm că am preferat termenul *ocultare* în locul lui *camuflare,* folosit de Mircea Eliade, într-un studiu publicat în anii imediat următori celui de al doilea război mondial (vezi *Les mythes du monde moderne*, 1953, republicat în *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Collection Idées, 1957, p. 21–39).

[2] *Mythologies*, Paris, 1958.

[3] *Demitizzazione e morale*, în *Archivio di Filosofia*, Padova, 1965.

[4] *Du mode d'existence des objets technique*, Paris, 1958.

[5] *Mythologie de notre temps*, Paris, Payot, 1965.

[6] *Op. cit.*, p. 33.

aparență, ale lumii moderne, păstrează încă structura și funcțiunea lor mitică; bucuriile Anului Nou sau sărbătorile care urmează nașterii unui copil, construcția unei case sau chiar instalarea într-un nou apartament, trădează necesitatea obscur resimțită a unui *reînceput absolut*, a unui *incipit vita nova*, adică a unei regenerări totale"[7].

În societatea românească contemporană, mai ales în mediul urban, dar nu numai în acesta, poate fi surprins procesul de geneză a unor mituri în accepția antropologiei culturale. Probabil că în societatea noastră se poate vorbi în acest moment despre existența unor mituri ale apetenței (de exemplu, mitul stelei de televiziune, al Daciei 1300, al vilei pe Valea Prahovei și, probabil, a altor mituri încă).

Paralel cu acest proces de geneză a unor mituri, datorat unor condiții socioculturale determinate, se poate vorbi, de asemenea, de remodelarea miturilor populare, de o actualizare a tiparelor structurale ale acestora. Multe dintre modelele structurale ale miturilor (de exemplu, opoziția binară, ireconciliabilă, dintre doi agenți, unul malefic și celălalt benefic) se pretează la refaceri și actualizări permanente. Pe această cale se menține, ocultată în contemporaneitate, una dintre structurile arhetipice ale mitului.

Pentru a da un singur exemplu, vom aminti că structura mitului cosmogonic, așa cum este el atestat în mitologia românească, dar și a altor numeroase popoare de pe toate continentele, poate fi regăsit în structura basmului, a western-ului, a romanului polițist, a serialului de aventuri etc. În forme deghizate, mitul însoțește existența profană a omului contemporan. Organizând, în tipare stabile și recognoscibile, o realitate mereu schimbătoare, omul modern își asigură, în fapt, un număr de reflexe condiționate la nivelul existenței sale culturale și, pe această cale, un mediu ambiant protector.

Este, probabil, paradoxală constatarea că fenomenul apariției unor mituri să fie inclus într-un paragraf consacrat ocultării miturilor; totuși, paradoxul este doar aparent, dacă avem în vedere faptul că perspectiva de studiu o reprezintă miturile populare.

În sfârșit, considerăm potrivit să observăm că ceea ce este specific societății românești, spre deosebire de societățile de tip occidental, este coexistența unui sistem mitic tradițional alături de apariția și proliferarea unor mituri moderne.

III. Prin *abandonarea miturilor* înțelegem renunțarea definitivă la sistemul de credințe, practici rituale, ceremonii, la ansamblul de texte folclorice cu substanță mitologică, la întregul sistem de comportamente și acțiuni pe care le implică cultura mitologică moștenită.

---

[7] *Ibidem*, p. 27.

Abandonarea miturilor este precedată de procesul de desacralizare a acestora. Îndeobște, atunci când se discută despre desacralizarea textelor și a ceremonialurilor, se are în vedere mutațiile relativ recente survenite în structura faptului de cultură populară și al căror efect este deteriorarea sistemului cultural popular moștenit. În această optică, sistemul cultural popular care a premers „orânduirii socialiste" este denumit *tradițional* și este opus sistemului actual al culturii populare. Desigur, „orânduirea socialistă" a dinamizat procesul de desacralizare a sistemului cultural popular. Ceea ce este subsumat termenului *tradițional* trebuie totuși apreciat ca fiind rezultatul unui proces îndelungat de desacralizări și sacralizări succesive, de succesiuni de rituri, de transformări survenite în structura discursurilor folclorice.

Desigur, atât miturile, cât și riturile nu au rămas neschimbate de-a lungul timpurilor. Este cert că o serie de rituri legate de o aceeași ființă mitologică s-au succedat. Adeseori, surprindem astăzi în sincronie o varietate de forme ritologice și de discursuri literare fără să aprofundăm ipoteza că, în fapt, surprindem stadii istorice ale unui aceluiași rit sau discurs folcloric. Pentru o epocă istorică extrem de veche, procesul de creștinare a mitologiei locale a populației dunărene trebuie să fi însemnat un proces de desacralizare a sistemului de mituri și rituri precreștine. Desacralizate prin creștinare, divinitățile și miturile păgâne au continuat să existe și să ia forme noi: un număr de eroi ucigători de balauri au devenit Sf. Gheorghe, zei ai furtunii s-au transformat în Sf. Ilie. Religiile populare au continuat să supraviețuiască în forme uneori evident precreștine, alte dăți în forme în care riturile păgâne sunt aproape irecognoscibile. Dar transformările s-au datorat nu numai epocilor marcate de tensiuni sociale. Ele au fost permanente și probabil că numai ritmul transformărilor a fost diferit. Procesul de desacralizare a miturilor populare românești, trecute fără mari stricăciuni prin creștinism, s-a accelerat brusc începând din secolul al XIX-lea și devine certitudine că procesul de laicizare a miturilor se apropie de sfârșit în zilele noastre.

În opinia noastră, abandonarea miturilor cunoaște două momente, și anume:

a) proiectarea mitului (ansamblu de texte folclorice cu substanță mitologică, rituri, ceremonialuri) din lumea realului într-o lume a virtualității. Înțelegem prin aceasta menținerea cunoștințelor legate de universul mitului într-o stare de somnolență; individul / grupul de indivizi este capabil să recunoască apartenența unui rit sau a unui discurs folcloric la o lume a mitului, fără însă ca el însuși să mai practice riturile sau discursurile respective. În zilele noastre, acesta este mai ales cazul grupurilor umane integrate recent în medii urbane. În măsura în care integrarea s-a produs cu adevărat, aceasta a implicat nu numai abandonarea unui spațiu geografic, ci și a unui spațiu spiritual. Universul mitic a fost substituit cu unul desacralizat;

sistemul de relații și norme tradiționale a fost înlocuit cu un sistem de norme în care tradiția, fără să fie respinsă, nu este urmărită în mod explicit. Noul spațiu geografic și sistemul de relații interpersonale și intergrupuri pe care îl implică acesta elimină atât mitul, cât și sistemul de practici și credințe cu care este el asociat;

b) proiectarea textului literar sau a ritualului dintr-o lume a discursului real într-o lume a discursului estetic. Înțelegem prin aceasta negarea semnificației sacre a discursurilor folclorice, a riturilor și ceremoniilor apreciate ca având conținut mitic într-o epocă istorică anterioară. Chiar dacă unele dintre textele folclorice de acest gen continuă să circule, ele sunt apreciate exclusiv pentru valoarea lor artistică. Chiar dacă unele dintre practicile rituale sau ceremoniale aflate cândva în zona sacrului continuă să fie îndeplinite, gesturile au exclusiv caracterul unor automatisme sau reprezintă prilejuri binevenite de sărbătoare profană. Disociate de semnificația lor sacră, aceste forme ale culturii populare devin bunuri estetice și sunt vehiculate prin spectacole, radio, televiziune, carte etc.

România contemporană oferă imaginea supraviețuirii simultane a tuturor formelor evocate de existență ale miturilor. O evaluare exactă a echilibrului, de altfel dinamic, dintre aceste forme de existență ale miturilor, respectiv a formelor în care indivizii și colectivitățile umane recepționează mitul, ar urma să facă obiectul unor cercetări concrete. Atitudinea față de mit și rit a diferitelor generații, atitudinea femeilor, respectiv bărbaților față de mit, diferențele care pot fi semnalate între comunitățile urbane și cele sătești, deosebirile dintre diferitele zone etnofolclorice sunt întrebările fundamentale pe care ar trebui să se întemeieze o asemenea investigație. Prin răspunsurile care s-ar obține de pe urma unei asemenea cercetări, tendința globală de desacralizare a discursurilor folclorice cu conținut mitic și a riturilor ar căpăta o expresie științifică și ar putea fi cuantificată.

Nota redacției

Studiul de față a făcut obiectul unei expuneri susținute la Sesiunea de comunicări științifice „Trei decenii de activitate folcloristică românească", organizată la Academia Română – Secția de Științe Filologice, Literatură și Arte, la data de 27 decembrie 1977.

Materialul urma să fie publicat în „Revista de etnografie și folclor". Între timp, făcând cerere de plecare definitivă din țară, dl Eretescu a devenit indezirabil, interzicându-i-se să semneze sau să publice în revistele din România.

Păstrat în „arhiva" revistei, îl publicăm acum atât pentru valoarea lui științifică încă actuală, cât și pentru interesul lui documentar istoric.

AMBIGUITATEA TEXTULUI LITERAR ŞI CREAREA LEGENDELOR (CU REFERIRE LA *ALEXĂNDRIA* ŞI CREDINŢELE DESPRE BLAJINI)

LAURA JIGA

Mărşăluind şi luptând ca să cucerească noi şi noi teritorii spre răsărit, oamenii-soldaţi ai lui Alexandru Macedon au întâlnit culturi şi moduri de viaţă inedite pentru ei. Nepunându-se problema înţelegerii sau apropierii între cuceritori şi cuceriţi, „întâlnirile" au fost percepute doar în virtutea propriilor cadre mentale, la rândul lor subordonate şi determinate de culturile în care s-au format cei doi poli ai actului de comunicare, pe care ar fi putut să-l inducă întâlnirea dintre doi străini. Comunicarea nu a avut însă loc, iar soldaţii au plecat mai departe, ducând cu ei imaginea superficială pe care şi-au format-o despre comunităţile cucerite. Probabil pentru a diminua şocul cultural produs de o realitate atât de deosebită, aceasta a suferit o transformare, în cursul procesului de transferare a ei de pe tărâm concret, empiric, pe unul al imaginarului fabulativ. Întorşi acasă, soldaţii au povestit nu ceea ce au văzut, cu exactitatea obiectivă a martorului neimplicat, limitându-se la a relata, ci ceea ce imaginaţia lor subiectivă a creat. Înşişi istoricii care îl însoţeau pe Alexandru au amestecat realitatea cu fantezia. Denaturarea realităţii a fost apoi desăvârşită de către ascultătorii povestirilor aduse din expediţie, care, la rându-le, au făcut efortul de a integra cele auzite propriului orizont cultural-imaginativ. Este adevărat că sistemul de credinţe şi reprezentări cu care opera presupusul soldat-povestitor era acelaşi cu al auditoriului, de vreme ce soldatul s-a întors acasă; dar câtă vreme povestitorul *văzuse,* fapt ce l-a obligat să păstreze un oarecare contact cu realitatea concretă, ascultătorul nu a putut decât să-şi *imagineze,* la aceasta adăugându-se predispoziţia şi dorinţa de senzaţional. Culegând povestirile despre Alexandru Macedon, apelând, totodată, şi la cele scrise (trebuie ţinut cont de faptul că scrierile istoricilor contemporani cu Alexandru s-au pierdut; ei au fost însă „citaţi" de autori ulteriori, precum Strabo, Polibiu, Arrian ş.a.), creatorul anonim al romanului le-a pus cap la cap, pentru a alcătui o „istorie". Este greu de crezut ca el să nu-şi fi lăsat amprenta asupra ei. Aceasta s-a întâmplat în secolul III, în Egiptul elenistic (Alexandru pornise în expediţie

REF, tom. 44, nr. 1, p. 73–84, Bucureşti, 1999

în anul 324 î.Ch.). Ulterior, romanul i-a fost atribuit unui autor pe care Alexandru îl luase cu sine în expediție ca scriitor memorialist, dar pe care l-a ucis când nu a acceptat să se prosterne în fața cuceritorului ca în fața unui zeu, atitudine care i-a conferit un oarecare prestigiu printre contemporanii revoltați la rândul lor de tirania lui Alexandru. Numele său era Callisthenes, de unde și numele bizantin al romanului: *Pseudo*-Callisthenes (se păstra, așadar, conștiința falsei paternități). Din Bizanț, romanul a trecut în Occident prin intermediul a două traduceri latine, prima făcută în epoca lui Carol cel Mare. Cântat de truveri și trubaduri, care i-au oferit și o versiune concepută în versuri, care, mai târziu, s-au numit „alexandrine", romanul s-a bucurat de popularitate. Ajuns la Veneția, a fost tradus în greacă. A urmat, în sec. al XIII-lea, o traducere sârbă (din greacă) care a ajuns și în spațiul românesc prin cărturari sârbi clerici și laici – pe care persecuțiile turcești i-au determinat să emigreze. O copie a unei versiuni slavone a fost găsită la Mănăstirea Neamț și datată în 1562. O altă copie a acestei versiuni a fost tradusă în românește, la jumătatea secolului al XVII-lea, în Ardeal. Originalul traducerii românești s-a pierdut, dar au rămas, din nou, copii, printre care una aflată în *Codex Neagoeanus*. Când, în secolul al XVI-lea, secretarul domnesc Anton Maria del Chiaro a întocmit catalogul cărților publicate în perioada cât a îndeplinit el această funcție la curtea domnitorilor munteni, a notat, printre acestea, și o *Alexăndrie*. Dar tipăritura s-a pierdut; nu știm nici în câte exemplare se va fi făcut pentru a ne putea face o idee asupra impactului pe care l-ar fi putut avea asupra culturii românești la data respectivă. Șirul retipăririlor *Alexăndriei* începe o dată cu publicarea ei la Sibiu, în 1792, de către Petre Bart și continuă până la începutul secolului al XX-lea. Spre sfârșitul secolului al XVII-lea, apoi în secolul al XIX-lea, literatura scrisă nu se adresa doar păturilor culturale știutoare de carte. Analfabetismul țăranilor era, desigur, o problemă, dar nu insurmontabilă. Încă din 1760, logofătul Matei Voileanu notează pe un manuscris al *Pildelor filosofești* că „avea obiceiul să citească cu glas tare cele scrise de mâna lui țăranilor adunați pe prispa casei, în zilele de sărbătoare" [1]. Despre citirea cu glas tare a cărților populare laice, printre care și *Alexăndria*, despre atenția cu care oamenii ascultau, vorbește și Ion Heliade Rădulescu [2]. Iar dacă „dascălii cei vechi pentru a învăța pe copii a scrie, le dedea așa numite «grapsime» cari nu erau altceva decât «pilde filosofești» și copiii, scriindu-i și repetându-i mereu, și le întipăreau în minte, și astfel ajunseră acele grapsime a deveni proprietatea poporului" [3], ne putem

[1] Alexandru Duțu, *Coordonate ale culturii românești în sec. XVIII (1700–1821)*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 51.

[2] Ion Heliade Rădulescu, *Dispozițiile și încercările mele de poesie*, în „Curierul de ambe sexe", București, ediția a II-a, 1862, p. 117.

[3] Moses Gaster, *Literatura populară română*, București, 1883, p. 207.

gândi că făceau acelaşi lucru şi cu alte texte, nu doar cu conţinut moral ci, poate, şi acelea cu conţinut „istoric" (cum erau considerate *Alexăndria* sau *Romanul Troadei*).

Dacă citim *Alexăndria* ca pe un „roman de călătorie" hibridizat cu „romanul istoric", putem presupune că Rohmanii au existat cu adevărat, au alcătuit o comunitate (etnică, religioasă sau constituită după alte criterii) pe la care a trecut Alexandru Macedon. Dar nu depistarea lor istorică, ca demers ce-şi află justificarea în sine însuşi („cine au fost Rohmanii") ne va interesa, ci mecanismele de deformare a informaţiei istorice o dată ce a fost lăsată să circule pe cale orală, resemnificarea, folclorizarea şi transformarea ei în legendă. În acest sens, înţelegem tema studiului nostru ca o abordare a unui caz particular ce ascultă de aceste mecanisme şi vom încerca să răspundem întrebărilor de ce şi cum s-a produs mitificarea Rohmanilor. În studiul de faţă vom porni de la versiunea românească a *Alexăndriei*, aflată în *Codex Neagoeanus* considerând-o un text unitar, neglijând deci etapele prin care s-a ajuns la această versiune, ca şi cele care i-au urmat.

În ceea ce priveşte spaţiul românesc, o parte a credinţelor şi reprezentărilor despre Blajini par o preluare directă din *Alexăndria*. Ca metodă de lucru, vom confrunta textul cu informaţiile folclorice culese începând cu secolul al XIX-lea referitoare la Blajini, demers care vizează relaţia culturii orale cu literatura din perspectiva disponibilităţii textului de a genera reprezentări şi/sau configuraţii paralele cu cele pe care le conţine în mod intrinsec. (Textul se pretează la lecturi diferite în funcţie de cadrele mentale ale epocilor şi receptorilor diferiţi.) Vor fi folosite informaţii provenite de la cel puţin doi informatori, iar în cazul excepţiei, va fi luată în seamă doar dacă poate fi încadrată într-un context coerent deja existent şi nu vom porni niciodată de la ea pentru a-i crea un context. Principalele surse la care am apelat sunt oferite de Elena Niculiţă-Voronca[4], Tudor Pamfile[5], Nicolae Densuşianu[6], Simion Florea Marian[7], Arhiva de Folclor a IEF „C. Brăiloiu", culegeri personale de teren.

Elemente ale legendelor despre Blajini, comune folclorului şi *Alexăndriei*, sunt grupate în schema următoare. În drumul său spre răsărit, Alexandru Macedon ajunge la Ostrovul Macaronilor, în care intră însă singur, după ce-şi

[4] Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi superstiţiile poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică de...*, Cernăuţi, vol. I, II, III, 1903.

[5] Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, ediţie îngrijită de Mihai Canciovici, Bucureşti, Editura Alfa, 1997.

[6] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Din răspunsurile la chestionarele lui N. Densuşianu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1976.

[7] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, vol. II, 1994.

lăsase oastea pe partea cealaltă a apei. Aici îl întâlneşte pe Evant, împăratul Blajinilor, ce stătea pe un tron de aur, gol (precum goi erau toţi Blajinii), doar cu coroana de aur pe cap. De sub tron izvora o fântână fermecată, cu apă vie, din care însă Alexandru nu a băut. Ostrovul Blajinilor se află în apropierea raiului. Blajinii se întâlnesc doar o dată pe an cu femeile lor.

Dar să vedem unde apar diferenţele, de ce şi la ce duc ele.

În ceea ce priveşte plasarea spaţială a Blajinilor, *Alexăndria* spune: „Şi mai merseră <15> zile şi ajunseră <până la> unu ostrovu şi să vede de cee partie de apă, şi să vede copaci naltu şi oameni cu ţară [...] Şi întrebă [Alexandru, n.n.] pre filosofi ce ţară este acolo. Ei ziseră: «este acolo Edemul, ce ziceţi voi Macaron» [...] Şi fu ostrovu naltu şi să suiră multu până ajunseră"[8].

Legendele folclorice aproape epuizează variantele mundane şi extramundane de localizare a Blajinilor (ca o observaţie, lipseşte cea extraterestră şi predomină cele legate de mediul acvatic): a) *dincolo de o apă mare,* ca şi în cazul *Alexăndriei*, dar deseori aceasta este Apa Sâmbetei, hotar simbolic între lumea noastră şi altă/cealaltă lume, fapt ce-i plasează pe Blajini în registrul legendar-mitic, nu doar în cel al „departelui", de la a cărui asociere cu lumea cealaltă e posibil totuşi să se fi pornit; b) *spaţiul subacvatic.* Aici intervine o distincţie între: 1 – „fundul mării [...] pe unde se scurg toate apele"[9], Blajinii aflându-se de partea cealaltă, într-un loc echivalent funcţional cu cel de după Apa Sâmbetei şi 2 – „ei trăiesc în [orice, n.n.] apă, ieşind deasupra numai când este frumos, când este lună; atunci vorbesc"[10], situaţie în care se identifică cu sufletele înecaţilor, ceea ce, în mod evident, nu are o legătură directă cu *Alexăndria;* c) *spaţiul subteran* – „după cum poporul crede că sunt mai multe ceruri, unul deasupra celuilalt, tot astfel zice că sunt şi mai multe pământuri unul deasupra celuilalt. Astfel, sub pământul Rohmanilor este un alt pământ..."[11] sau: „Se zice că în această zi [Paştele Blajinilor, n.n.] se deschide pământul şi ei privesc asupra lui"[12]; d) în cazul în care Blajinii îşi desfăşoară existenţa într-un *spaţiu terestru,* „Ei trăiesc pe lumea asta, la capătul pământului, este aşa un loc deoparte"[13].

Dar, indiferent de caracterul contradictoriu al versiunilor folclorice de localizare a Blajinilor, o trăsătură comună o constituie *izolarea* lumii lor de lumea oamenilor (atribut pe care îl considerăm important şi la care vom reveni).

---

[8] *Alexăndria (Codex Neagoeanus),* în: Nicolae Cartojan, *Alexandria în literatura românească. Noi contribuţii (studiu şi text) de...,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1922, p. 86.

[9] Pamfile, *op. cit.,* p. 469

[10] *Ibidem,* p. 476.

[11] *Ibidem,* p. 471.

[12] Fochi, *op. cit.,* p. 30.

[13] Voronca, *op. cit.,* vol. I, p. 350.

Dacă, în ceea ce privește *Alexăndria,* o caracteristică esențială a Nagomudrilor este înțelepciunea, variantele folclorice românești pun mare accent pe sfințenia Blajinilor. „Ei sunt cei mai buni oameni, ei sunt sfinți" [14]. Cum s-a ajuns la aceasta, mai ales că episodul întâlnirii împăratului Alexandru cu Nagomudrii nu accentuează în mod explicit o viață religioasă deosebită pe care ar duce-o Blajinii? Traducerea românească a romanului preia termenul sârbesc *Nagomudri*, calchiere după grecescul *Gymnosophiști*, adică *„înțelepți* goi". Dar de acest lucru ascultătorii necunoscători de carte și limbi străine nu aveau cum fi conștienți. Ca dovadă, numele „Nagomudri" nu a intrat nici în limbă, nici în folclor. Pe de altă parte, Alexandru Macedon i se adresează împăratului acestora cu formula „blajene Ivatte". Dar paleoslavul „blazelh" însemna, în primul rând, „fericit"; este și sensul pe care cuvântul îl are în carte (după Cartojan). Așadar, Evant era fericit pentru că era înțelept, iar Nagomudrii, la fel. Dar limba s-a oprit la semnificația de „bun", „blând" acordată Blajinului, care la rândul lui s-a substantivizat. Ideologia creștină integrează calități precum înțelepciunea, sfințenia, bunătatea, blândețea într-o aceeași paradigmă, care ar putea avea ca titlu generic fericirea. Ajungând într-o relație de sinonimie parțială, uneori creatoare de confuzii, termenii care denumesc aceste calități se pot înlocui unul pe celălalt.

Un fapt pomenit frecvent în legătură cu Blajinii este postul îndelungat și greu la care aceștia se supun, despre care, de fapt, *Alexăndria* nu spune nimic clar. Aducând Alexandru Macedon plocon împăratului Nagomudrilor „o tipsie cu galbeni și alta cu pâine albă și un clondir cu vin roșu" [15], acesta răspunse: „nu e datu noa aceste să mâncăm c'este dat voa să mâncați" [16], ceea ce ar fi putut însemna pur și simplu că acești oameni se hrănesc după alte criterii decât Alexandru Macedon și oastea lui (cu care cititorii/ascultători ai cărții se identifică!). Dar tocmai ambiguitatea textului, dată de exprimarea lacunară a refuzului împăratului Evant, creează nedumeriri, a căror rezolvare se menține în cadrele în care funcționează gândirea și înțelegerea cititorilor/ascultători, în majoritatea lor creștini, care au dat singura explicație care li s-a părut plauzibilă: postul. Iar pentru că în carte nu se pomenește vreo sărbătoare pe care Blajinii tocmai o așteptau, situație care le-ar fi justificat postul, s-a ajuns la concluzia: „Blajinii postesc tot timpul".

Alt aspect al modului de viață al Blajinilor, pe care memoria folclorică l-a înregistrat și care are rolul său în „construirea sfințeniei" Blajinilor, apare aproape identic, până la un punct, cu cel din *Alexăndria:* „Evantu zise: «noi avemu mueri, ce nu lăcuiesc cu noi, ce trăiesc de eleși într-altu ostrovu mai

[14] **Pamfile**, *op. cit.*, p. 469, nota 4 de subsol.
[15] *Alexăndria, op. cit.*, p. 87.
[16] *Ibidem*, p. 87.

nainte şi sîmtu îngrădite cu cetate de aramă. Şi vinu ele la noi într-un an odată şi lăcuiesc 30 de zile cu noi; şi atunce ne însurămu şi ne măritäm//; şi iar să ducu acolo. Şi decă face coconul, mumă-sa ia-l ţine acolo 3 ani; decie-l aduce iară la tată-său; iar fata acolo o ţine până să mărită. Şi decă more muerea, iar bărbatul nu să mai însoră, nece e să mărită»"[17]. Legendele folclorice însoţesc textul literar doar până în punctul în care acesta începe să descrie normele după care societatea Nagomudrilor îşi reglementează relaţiile sociale între categoriile de sex şi vârstă, o „ciudăţenie" căreia gândirea tradiţională românească nu i-a găsit nici un corespondent în propria realitate socială, dar nici în cea imaginară, motiv pentru care „necunoscutul" n-a mai fost integrat. Prin urmare, s-a renunţat la aceste amănunte şi s-a rămas – cel puţin în variantele legendelor ajunse la noi – la: „[...] Rohmanii trăiesc departe de ceata Rohmăniţelor; cu dânsele se întâlnesc numai o dată pe an, câteva zile – trei, după unii – [...] când se însoară şi se mărită. După alte spuse, această întâlnire durează două sau şase săptămâni, iar după alţii ţine de la Joia Mare, până la Ispas"[18].

Asta în cazul în care s-a simţit nevoia unei explicaţii acolo unde şi Alexandru Macedon o ceruse: „Spune-mi, Evante, dară voi cumu vă plodiţi şi mueri nu văzui la voi?"[19]. În caz contrar, s-au creat legende în care Blajinii nu mai sunt imaginaţi ca un popor aparte şi îndepărtat, cu reguli sociale proprii, ci drept „călugării cei mai sfinţi, ei nu cunosc femeile şi nici lumea de-a noastră"[20]; adică sunt „citiţi", din nou, în cheie creştină. Un text precum cel în discuţie, care ar fi putut povesti despre o comunitate oarecare întâlnită de Alexandru Macedon în cursul expediţiilor sale de cucerire, a dat naştere unor înţelesuri cu totul noi, profund subordonate modului creştin de înţelegere şi abordare a lumii. Dintre toate deschiderile pe care le-a oferit textul literar, au fost alese, spre a fi folclorizate, acelea care converg spre asimilarea Blajinilor cu o comunitate de călugări; sunt asceţi (postesc şi nu au relaţii sexuale), sfinţi şi izolaţi în *„pustiu"*. Această ultimă determinare este justificată, cu toate că atât o seamă de legende, cât şi *Alexăndria* însăşi descriu locurile în care Blajinii îşi petrec existenţa în felul următor: „Şi fu ostrovul naltu [=greu accesibil, n.n.] şi să suiră până ajunseră la neşte pomi nalţi cu pomele dulci şi suptu pomi <era> fântâni reci şi pe pomi păsări frumoase era şi cânta frumos"[21]. Deloc sterpe, goale şi pustii. Dar între acest ostrov şi „pustia" în care doreşte să se retragă tânărul şi proaspătul convertit la creştinism, Ioasaf,

[17] *Ibidem*, p. 88.
[18] Pamfile, *op. cit.*, p. 499.
[19] *Alexăndria*, *op. cit.*, p. 88.
[20] Pamfile, *op. cit.*, p. 499.
[21] *Alexăndria, op. cit.*, p. 87.

protagonist al altui roman popular de mare circulaţie în spaţiul ortodox începând cu sec. al XVII-lea, nu există aproape nici o diferenţă formală: „ – *O, prea frumoasă pustie!/ Primeşte-mă întru a ta desime/ Fi-voi sălbatica fiară / Merge-voi pi dumbrăvi odrăslite/ Ca pe nişte vii rodite*"[22]. Aşadar, noţiunea „pustiului" nu acoperă o realitate ce ţine de geografia fizică, ci se referă la „ieşirea din lume". Nu se opune vegetaţiei abundente, ci oamenilor care alcătuiesc o lume; comunicarea cu aceştia încetează (==> pustiu), cea cu Dumnezeu este exclusivă. Imaginile Blajinilor deduse din răspunsuri ale anchetelor întreprinse la sfârşitul sec. al XIX-lea – Blajinii sunt „sălbateci", Blajinii sunt „păroşi"[23] – ne-ar putea ajuta să înţelegem modul în care mentalitatea tradiţională îşi reprezenta izolarea: ca un prim pas spre sălbăticire. Deci nu toate informaţiile folclorice conduc spre imaginarea Blajinilor ca o comunitate; există câteva care îi consideră pustnici. Posibila distincţie dintre caracterul ordonat al spaţiului locuit de către Nagomudri şi cel al pustiei invocate de către Ioasaf credem că se poate pune pe seama faptului că aceştia, călugări fiind, adică o comunitate, locuiesc într-o mănăstire – spaţiu civilizat –, câtă vreme pustnicul trăieşte în afara oricărei comunităţi, într-un spaţiu „natural" în care nu intervine, ci, din contră, îşi doreşte să devină „sălbatica fiară", parte componentă a naturii. În situaţiile în care Blajinii sunt consideraţi călugări, ei îşi păstrează statutul special pe care îl aveau Nagomudrii *Alexăndriei.* În cursul procesului folcloric de modificare a unei informaţii sau credinţe care şi-a pierdut din contur şi a devenit confuză, ea poate fi contaminată, ulterior asimilată unei alte informaţii, mai apropiate de realitatea concretă, pentru care gândirea şi imaginaţia posedă instrumentele de acces. Dar această a doua informaţie este, la rândul ei, cunoscută insuficient, aşa încât inventivitatea necesară asimilării se poate exercita. În acest sens, credem că în cazurile în care: „Rohmanii sunt în apă [...] Ei sunt călugării cei mai sfinţi, în ţara lor nu se primesc oameni de aceştialalţi. Ei se roagă la Dumnezeu, dar nu cer nimica [...]. Rohmanii n-au femei, în ţara ceea femei nu sunt – numai bărbaţi singuri"[24] sau: „Peste apa Sâmbetei, femeie nu poate trece, numai bărbat. După apa ceia, sunt călugării cei mai sfinţi şi care merg de la noi din schimnici, acolo rămân. La apa Sâmbetei sunt Rohmanii"[25], s-a produs o identificare a Blajinilor, mai mult sau mai puţin conştientă, cu comunitatea athonită. Aceasta nu s-ar fi putut întâmpla fără prestigiul de care se bucura Athosul în spaţiul cultural-religios românesc, cu precădere creştin ortodox. Dar nu s-ar fi putut întâmpla nici dacă Athosul ar fi fost bine şi clar

22 Gaster, *op. cit.*, p. 47.
23 Fochi, *op. cit.*, p. 31.
24 *Ibidem*, p. 349.
25 Voronca, *op. cit.*, vol. I, p. 1001.

cunoscut. Depărtarea şi statutul special al acestui munte i-au conferit, în imaginarul popular, o nouă identitate, care l-a plasat într-un spaţiu legendar. Deci Blajinii nu au fost scoşi din legendă şi aşezaţi într-un timp şi spaţiu istoric bine precizate, ci dintr-o legendă au trecut într-alta, mai apropiată de realitate.

O atestare izolată, care îi reprezintă pe Blajini ca pe nişte necredincioşi – „Blajinii, cu un împărat al lor anume Constantin [sic!], au fost osândiţi de Dumnezeu să-i înghită pământul, pentru **necredinţa** lor"[26] –, este consecinţa aglutinării unor episoade distincte ale *Alexăndriei* (aici este evidentă influenţa episodului „limbilor păgâne" închise de către Alexandru într-o peşteră), probabil în urma unei mai îndelungate circulaţii a cărţii sau a unor seturi de fragmente ale ei. Dar nu acesta este motivul pentru care am adus-o în discuţie. Ci posibilitatea ca ea să ilustreze gradul maxim pe care poate să-l atingă resemantizarea operată de un ins folcloric: sensul nou mai păstrează, încă, o legătură cu cel originar, dar i s-a schimbat semnul; Blajinii nu au fost scoşi cu totul din contextul în care se pune problema sfinţeniei, dar sunt conotaţi negativ, schimbare de optică care s-ar fi putut perpetua în cazul în care cadrul receptor ar fi permis-o.

Am spus la începutul discuţiei că *Alexăndria* nu afirmă în mod explicit o viaţă religioasă deosebită pe care ar duce-o Nagomudrii. Există totuşi o excepţie: „Alexandru zise: «O, blajene Evante, toate-m spuseşi bune şi dulce, spune-mi, voi în ce Dumnezeu credeţi?» Evantu zise: «Noi credem în Savaoth Dumnezeu şi la elu cugetăm pururе// şi totu de el gândimu şi grăimu de elu şi-l rugăm pururе şi zioă şi nopte»"[27]. Mai departe, textul nu insistă asupra acestei dezvăluiri, ci discuţia dintre Alexandru şi Evant trece imediat la tema relaţiei Nagomudrilor cu femeile lor. Dar, a fost, probabil, suficient pentru a declanşa şi apoi motiva întreg procesul de „sfinţire" a Blajinilor. La aceasta au contribuit, credem, şi performerii principali ai lecturilor în comun, cititorii care, dacă nu aparţineau în mod exclusiv clerului, erau oricum formaţi la şcoala acestuia. Referirile textuale la viaţa angelică a Nagomudrilor – „...aş rămâne aici cu voi şi aş duce viaţă îngerească"[28] – şi la postexistenţa lor liniştită – „... şi decă murim, noi mergemu într-altu loc şi mai bun de iča; şi acolo sântu sufletele noastre"[29], sunt, la rândul lor, elemente care creează breşe în modelul originar de interpretare a textului, prin care resemantizarea devine posibilă. Aceste fisuri în structura de adâncime a textului au caracterul unor nuclee/focare generatoare de legende.

---

26 Pamfile, *op. cit.*, p. 469.
27 *Alexăndria, op. cit.*, p. 88.
28 *Ibidem*. p. 88.
29 *Ibidem*. p. 88.

Vom mai da acum un exemplu care ilustrează rolul jucat de caracterul ambiguu al unor pasaje sau episoade ale *Alexăndriei*, în ceea ce priveşte crearea legendelor. Exemplul nu se referă la Blajini, dar ilustrează tendinţa cititorilor/ascultători de a umple golul ivit în urma unor incongruenţe – logice, de data aceasta – între episoade diferite ale aceleiaşi istorii. Ca schimb de daruri, Evant îi dăduse lui Alexandru un clondir umplut cu apă din izvorul care curgea sub picioarele lui. „Alexandru zise: «De ce este bună ăcasta?» El zise: «Când îmbătrâneşte omul şi, de se va scălda, elu va întineri şi fi-va ca de 30 de ani». Şi socoti Alexandru că: «decă voiu bătrâni, cu ăcasta mă voi scălda; şi iară voi fi tânăr şi nu voiu mai muri». Şi astupă condiriul bine şi-l pecetlui şi-l dede la un aprod să-lu tot păzască până va fi el"[30]. Ruptura logică apare în punctul în care Alexandru, bolnav fiind, moare. Dar de ce n-a încercat să folosească apa miraculoasă? Ce a făcut cu ea? O *legendă* răspunde acestei întrebări şi restabileşte coerenţa povestirii; ielele au fost „în slujba lui Alexandru Macedon. Când acesta a luat apa vie, a adus-o acasă să bea, ca să nu mai moară. A dat numai calului care trăieşte şi azi şi este cu muşchi pe el de bătrân. Cealaltă apă a pus-o Alexandru Macedon deoparte, ca s-o bea el. Fetele au băut însă apa, punând în locul ei apă obişnuită. De atunci ele nu mai mor, umblă pe sus, joacă noaptea cu lăutari şi cimpoieri"[31]. Procesul este similar celui care a dus la crearea unora dintre acele legende apocrife a căror principală funcţie era de a explica pasaje biblice neînţelese sau nepotrivirile dintre Vechiul şi Noul Testament, cu singura deosebire a originii, preponderent culte, a apocrifelor faţă de legenda folclorică. Motivaţia este însă aceeaşi, iar practica este veche. „Pentru a înlătura aceste inadvertenţe [din Vechiul Testament, n.n.] care supărau şi pentru a explica aluziile enigmatice care aţâţau imaginaţia credincioşilor, rabinii au amplificat cu interpretări proprii textele biblice. Aceste interpretări, intrate apoi în domeniul popular, au fost recreate de imaginaţia colectivă a poporului şi au avut o largă circulaţie"[32]. Predispoziţia spre intervenţia „personală" într-un text literar, operată într-o comunitate de tip folcloric (ne referim acum la cele aparţinând societăţii tradiţionale româneşti), ne oferă posibilitatea înţelegerii atitudinii inşilor folclorici faţă de „carte", statutul pe care mentalitatea acestora i-o acordă. Cartea este fapt folcloric, un bun ce aparţine „oralităţii". Prin aceasta este plasată în teritoriul *Tradiţiei*. Prestigiul pe care i-l conferă noua poziţie, întărit de cel care decurge din respectul faţă de „forma scrisă", justifică, măcar în parte, gradul înalt de verosimilitate pe care cititorii / ascultători îl acordau istoriilor povestite în *Alexăndria*. Facem două observaţii; ambele au

30 *Ibidem*, p. 87

31 Fochi, *op. cit.*, p. 62.

32 Nicolae Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească. II. Epoca influenţei greceşti*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", 1938, p. 23.

ca suport distincția dintre cultura orală și cultura savantă (scrisă), întrepătrunderile lor. Prima se referă la modul în care exponenți/ purtători ai celor două tipuri de culturi intervin într-un text literar. Copiatorul de manuscrise își permite să modifice textul în modul cel mai concret cu putință: șterge sau adaugă cuvinte, fraze, pasaje. Însă trebuie avut în vedere faptul că, începând deja cu sfârșitul secolului al XVII-lea, (și) în Țările Române, mulți tipografi, gravori, legători, copiști provin din mediul sătesc[33], astfel încât intervențiile lor sunt influențate atât la nivel lingvistic, cât și imagistic, de mediul lor cultural originar. De altfel, însăși legenda care explică nemurirea ielelor apare, ca adaos, într-un ms. al *Alexăndriei,* „de pe la 1800"[34]. De cealaltă parte, intervenția operată de către inșii aparținători culturii orale sătești este de cu totul altă natură și este legată, credem, de condițiile concrete în care a avut loc accesul la carte. Ei nu puteau citi sau scrie, deci nu puteau modifica textul. Dar au acționat la nivelul semnificațiilor, adaptându-le propriului orizont cultural. Într-un fel, au creat o poveste paralelă în care și-au așezat legendele și interpretările. A doua observație se referă la atitudinile pe care receptori proveniți din categorii sociale diferite le adoptă față de adevărul celor scrise/spuse de un text precum *Alexăndria.* Este cunoscută nemulțumirea pe care un erudit precum Stolnicul Cantacuzino o resimte față de credulitatea manifestată de persoanele fără știință de carte în ceea ce privește aventurile fantastice – Stolnicul le numește „basne" – ale lui Alexandru Macedon. Pentru istoricul Constantin Cantacuzino, *Alexăndria* este un „produs inutil și irațional al imaginației"[35]. Iar pentru Miron Costin, la rându-i „membru" al elitei intelectuale a sfârșitului secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, „«fantasticul», pe care-l încurajează recursul la cărțile populare este «biguitoriu de gânduri»"[36]. Treptat, s-a petrecut și cu *Alexăndria* procesul, depistat de către N. Cartojan, apoi de către Al. Duțu, prin care o creație literară, în vogă la un moment dat în clasa aristocratică,

---

[33] Al. Duțu, *op. cit.*

[34] Gaster, *op. cit.*, p. 28–29; v. și N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi,* București, 1996, p. 131. Raritatea acestui adaos ne-a îndemnat să optăm pentru ipoteza preluării legendei din folclor, și nu invers. N. Cartojan afirmă însă cealaltă posibilitate, socotind versiunea scrisă ca stând la baza celor folclorice. Suntem în fața unuia dintre cazurile frecvente de interferențe bilaterale între literatura orală și cea scrisă, așa încât este dificil de stabilit cine de la cine a împrumutat. Pentru relația folclor–literatură scrisă, v. și I. C. Chițimia, *Relația dintre cărțile populare și folclor,* în *Analele Universității București,* seria „Științe sociale. Filologie", nr. 23, anul X, 1962.

[35] Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea,* București. Editura Antet, 1996, p. 71.

[36] *Ibidem.*

trece în atenţia cititorilor aparţinând „vulgului", după ce elita intelectuală a abandonat-o [37].

Drumul cărţii nu se opreşte însă la nivelul ştiutorilor de carte, ci, „când, spre sfârşitul veacului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea straturile societăţii noastre încep să se diferenţieze sub raportul culturii, cărţile populare rămân mai departe aproape singura lectură a păturii ţărăneşti..." [38]. Considerăm utilă o nuanţare: cartea nu a trecut din mâinile unei categorii sociale şi intelectuale într-ale alteia, ca „obiect" finit şi autonom, ci împreună cu tot angrenajul ei extratextual. Acesta din urmă a suferit modificări, printre care, repetăm, o importanţă deosebită a avut-o cea petrecută la nivelul receptării textului, anume schimbarea sensului verosimilităţii: din minciuni, cele povestite au devenit adevărate o dată ce s-au adresat altei categorii de receptori.

Am insistat atât pe această problemă deoarece credibilitatea acordată de către cititorii/ascultători rurali întâmplărilor şi întâlnirilor din *Alexăndria* credem că deschide o cale pe drumul înţelegerii procesului de „mitificare" a Blajinilor. Dacă acceptăm premisa potrivit căreia nu s-a pus la îndoială ceea ce cartea afirmă, putem crede că însăşi originea lor le acorda Blajinilor o determinare mitică. „Alexandru zise: «o, blajene Ivatte, spune-mi de viiaţa voastră şi de unde-i <venit>// aiča şi <din> cine sâmteţi». Evantu grăi: «cându făcu Dumnezeu ceriul şi pământul, apoi făcu pre Adam, moşul nostru. Iară elu era în raiu cu Evva. Şi greşiră lui Dumnezeu şi-i scoseseră din raiu şi vinit-au aiča întâiu. Şi-au lăcuit aiča 500 de ani; şi aice au făcutu pre Cainu şi pe Avelu; şi se uciseră. Şi apoi dede Dumnezeu şi altu ficioru înţeleptu şi bun şi blagoslovitu, pre nume Sit, şi alţi ficiori şi fete [39] [...] Şi să plodiră mulţi dinu Adam. Şi dacă se umplură 500 de ani, şi mers-au la ei arhanghelul Mihail şi zise: Adame, să îngropi pre Avel în pământu şi pre Cainu [...] Şi scose-i decie pre Adam şi pre Evva şi cu ficiorii lui şi se aflară 14.000 de oameni. Şi eşit-au de ice la lume la ţara voastră. Iară Situ elu nu vru să iasă de ice// cu muere lui şi cu ficiorii lui; şi s-au ploditu aica; şi noi sântem din Situ» [40]. Memoria folclorică a înregistrat această ascendenţă [41]. Dar ea singură n-ar fi putut susţine întreg eşafodajul de mitificare a Rohmanilor. „Şi iată şedem aice şi nu arămu neci semănăm, neci secerăm; ce ne este hrana aceste pome şi bem apă dulce. Şi noi trăimu multu; şi decă murim, noi mergem într-altu loc şi mai bun de icia; şi acolo sâmtu sufletele nostre" [42]. Dulceaţa acestui mod de viaţă,

---

[37] Cartojan, *Cărţile populare...*, vol. II, p. 332.

[38] *Ibidem*, p. 385.

[39] Similitudinea cu textul biblic credem că a avut rolul ei în ceea ce priveşte creditul acordat originii Nagomudrilor.

[40] *Alexăndria, op. cit.*, p. 88.

[41] Marian, *op. cit.*, vol II, p. 238.

[42] *Alexăndria, op. cit.*, p. 88.

existența lungă, certitudinea unei postexistențe fericite realizează imaginea unei „vârste de aur" a omenirii, în care însă Nagomudrii par să persiste, într-o lume paralelă celei a oamenilor. Despre interferențele dintre aceste lumi vom avea ocazia să vorbim; deocamdată, notăm doar sugestia unui sens eshatologic pe care folclorul îl atribuie Blajinilor, la a cărui creare *Alexăndria* **nu** și-a adus nici o contribuție. O legendă bucovineană spune: „După ce va arde [...] cerul și pământul, Dumnezeu va aduce **iar** [s.n.] pe «blajini», pe oamenii cei cuvioși și plăcuți lui Dumnezeu [...]. Aceia au fost la începutul lumii înainte de urieși și tot ei vor veni după noi" [43]. Succesiunea acestor vârste ale omenirii face subiectul a numeroase legende culese nu doar din nordul țării, ci și din alte zone ale României. Ne-am permis această apropiere în virtutea faptului că fiecărui „popor" ce a stăpânit pământul îi este specifică o anume calitate: uriașilor – puterea fizică, oamenilor – rațiunea, iar „după ce se va sfârși lumea asta, oamenii ce vor fi vor sbura ca paserile și nu vor mânca, nu se vor năcăji ca noi, ci vor trăi așa, din duh sfânt" [44]; ultima etapă ar fi, așadar, cea a sfințeniei. Această „decodare" a legendelor credem însă că se situează într-un registru străin purtătorilor și creatorilor legendelor, cel puțin la data culegerilor, fiind o construcție proprie celor care le cercetează. Dar, indiferent cum ar fi, existența Blajinilor este proiectată într-o dimensiune transistorică.

O problemă dificilă ridicată în fața studiului nostru este cea a Paștelui Blajinilor. De ce credințele despre Blajini, așa cum le-am văzut până acum (mai sunt și altele, fără legătură cu *Alexăndria*), au dat naștere unui obicei? Este acest obicei element al unui cult? De ce Paștele? Pe cât de grea, problema este pe atât de importantă, deoarece apariția complexului credință – cult este un semn sigur al consacrării (în sens etimologic) celei dintâi. Atribuindu-li-se un cult, Blajinii au fost definitiv rupți de imanent.

Întrucât abordarea problemelor deschise de întrebările de mai sus necesită pătrunderea în alte domenii decât cel circumscris de titlul articolului de față, ele vor face obiectul unui studiu viitor.

---

[43] Voronca, *op. cit.*, p. 1294.

[44] *Ibidem*, p. 1295.

Sesiunea științifică
„I.C. CHIȚIMIA – 90 DE ANI DE LA NAȘTERE"

CUPRINDERE ȘI PROFUNZIME

NICOLAE CONSTANTINESCU

Profesorul I. C. Chițimia și-a construit, cu tenacitate și modestie, un program științific coerent și amplu, pe care, în ciuda unor împrejurări adverse (războiul, în primul rând, în timpul căruia a fost grav rănit, fiind tratat multă vreme în spitalele din Sinaia și București, dar și unele inimicități din viața academică, universitară, la care face trimitere clară într-o notă din studiul *Din viața folklorică a unor cuvinte,* „Cercetări folklorice", I, 1947, p. 43: „În ascensiunea mea spre cultură, rar, foarte rar, am întâlnit pe intelectualul bun, blând, cinstit, înțelept și drept; în schimb, l-am văzut la tot pasul pe cel fals, nedemn și laș, uneori crud până la răzbunare, profitor, lacom de îmbelșugare personală și de vieață sgomotoasă. Nu era tipul acesta de intelectual, care să-mi fie reazem și înălțare. Obosit, dezamăgit, m-am pomenit coborând spre sat..."), l-a dus până la capăt, încât, se poate spune, cred, că a părăsit această lume împăcat.

Zic 'cu modestie' pentru că aceasta era imaginea pe care 'pan profesor', cum îi spuneau colegii și învățăceii de la Catedra de slavistică, o lăsa tuturor celor cu care se afla în contact. De altfel, într-un *Memoriu autobiografic,* întocmit în 1990, scria el însuși, cu privire la activitatea civică, dar afirmația se poate extinde la întregul vieții: „Nu m-am grăbit să ies în față și să parvin. Nici n-am crezut că merit". Dar în ființa sa intimă nutrea, firesc, mândria de fi fost „primul 'clăcaș' din sat ajuns la studii medii și apoi superioare". Iar acest 'primul' se poate regăsi și în ctitorirea Catedrei de slavistică și punerea bazelor polonisticii în învățământul superior de la noi, începând cu 1950, și în calitatea de a fi fost primul secretar al comitetului de redacție al revistei „Studii și cercetări de istorie literară și folclor" (SCILF) a Institutului de Istorie Literară și Folclor (1952), și în atribuția de a fi fost primul conducător de doctorat „pentru toate literaturile slave (afară de rusă și sovietică)", din 1967 până în 1990, cum se menționează în același *Memoriu,* și primul șef al nou-înființatei Catedre de polonă și ucraineană, tot din 1967. Este posibil ca unele dintre aceste satisfacții să fi venit destul de târziu și să fi fost generatoare de frustrări și disconfort, cum sugerează Dan Horia Mazilu în evocarea sa, căci, într-adevăr, gradul de profesor, calitatea de șef de catedră

REF, tom. 44, nr. 1, p 85–101, București, 1999

și de conducător de doctorat i-au fost recunoscute abia în apropierea vârstei de 60 de ani (în 1967): „A așteptat mult I. C. Chițimia (nelăsând să răzbată spre cei din jur nimic din obida acestei așteptări) până când autoritățile s-au milostivit să-i acorde gradul de profesor. Lui, care avea acest grad, într-o universitate pe care a slujit-o toată viața, încă din momentul în care trecuse acel prag ce străjuia accesul spre sufletul lui Nicolae Cartojan" (D. H. Mazilu, *I. C. Chițimia (1908–1996)*, Societatea de Științe Filologice din România, „Buletinul Societății pe anii 1995–1996", București, 1996, p. 81).

Cât privește împlinirea programului său științific, pe cât de amplu pe atât de coerent, profesorul I. C. Chițimia a manifestat o consecvență și o tenacitate demne de admirat, arătând un egal interes și o egală competență problemelor de slavistică (de polonistică, în primul rând), de literatură română veche (cu o preocupare specială pentru cărțile populare, văzute în relația lor cu literatura orală și cu versiunea lor din celelalte literaturi) și de folclor (folcloristică, folclor comparat, folclor românesc). Așa se face că savantul este în egală măsură reclamat de fiecare dintre cele trei domenii și recunoscut ca atare, pe plan național și internațional. Întâmplarea singură face ca, în același an, personalitatea sa științifică să fie prezentată în două lucrări lexicografice de referință: *Enzyklopädie des Märchen*, 2 (1979), col. 1364–1366 (articol semnat de Cătălina Velculescu) și *Dicționarul folcloriștilor*, EȘE, 1979. p. 133–135 (fișă întocmită de Iordan Datcu). La sărbătorirea învățatului, cu ocazia împlinirii vârstei de 75 de ani, a fost întocmită o bibliografie destul de completă (vezi Mihai Mitu, *Profesorul I. C. Chițimia la a 75-a aniversare*, „Romano-slavica", XXII, 1984), iar peste cinci ani, Cătălina Velculescu adăuga o serie de titluri apărute în intervalul dintre cele două aniversări (vezi Cătălina Velculescu, *Profesorul I. C. Chițimia la 80 de ani*, REF, tomul 33, nr. 3, 1988, p. 251–260). Sigur că de atunci și până în 1996 bibliografia cercetătorului se va fi îmbogățit cu o serie de titluri noi a căror trecere în revistă demonstrează exact acea continuitate și consecvență de gând, de metodă și de principii care guvernează întreaga construcție științifică a profesorului Chițimia.

Astfel, tânărul savant își reia, după război, activitatea științifică, în domeniul folclorului, publicând, în revista Cercului de Studii Folklorice, „Cercetări folklorice", I, București, 1947, p. 23–24, studiul *Din viața folklorică a unor cuvinte*, în care supune unei analize etnolingvistice o serie de cuvinte populare auzite în satul natal, Albulești (Mehedinți), sau în zona respectivă. Este vorba despre „poftoreală", „răpotinul țăstelor", „rugă", „a zbici", „la țanc!". După un număr de ani, încercând o teoretizare a metodei aplicate în studiul de început, reia problema în *Necesitatea metodei filologice în studiile folcloristice*, „Folclor literar", Timișoara, vol. II, 1968, p. 73–78, republicat în vol. *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, Editura Minerva,

1971, p. 68–72, iar ceva mai târziu revine, pe scurt, asupra metodei de interpretare a folclorului, folosind exemple din studiile anterioare (expresiile populare *'la paştele cailor'* şi *'colac peste pupăză'*) în comunicarea *Aspecte ale metodologiei culegerii şi valorificării folclorului românesc,* ţinută la Sesiunea interjudeţeană „Metodologia cercetărilor în domeniul folclorului", Călăraşi, 1987 şi publicată în REF, tom. 34, nr. 5, 1989, p. 413–417).

Cert este că „viaţa cuvintelor" populare şi raporturile lor cu anumite realităţi etnofolclorice l-au preocupat în permanenţă pe cercetător, care a revenit, frecvent, la această temă. În studiul din 1947 demersul porneşte de la afirmaţia mitropolitului Simion Ştefan, care formula, cu propriile sale vorbe, în *Noul Testament de la Bălgrad,* 1648 („cuvintele trebuie să fie ca banii") ceea ce se va numi mai târziu 'teoria circulaţiei cuvintelor', reluată şi adâncită de B. P. Hasdeu, a cărui operă I. C. Chiţimia a studiat-o în profunzime, din nou printre primii (vezi *B. P. Hasdeu şi problemele de folclor,* SCILF, nr. 1–4, 1952, p. 167–191 şi în vol. *Folcloriştii şi folcloristică românească,* EA, 1968, p. 37–72) şi la care face adesea apel. Frecvente sunt trimiterile la *Etymologicum Magnum Romaniae,* model de erudiţie, dar şi de metodă. Demonstraţia lui Hasdeu în legătură cu numele personajului Statu-Palmă-Barbă-Cot din basmele româneşti este supusă unei analize critice şi găsită „ingenioasă, deşi nu întru totul convingătoare". Ceea ce atrage atenţia cercetătorului contemporan este aspectul metodologic: „Noi reţinem şi subliniem însă metoda lui Hasdeu de a studia folclorul în strânsă legătură cu formele de limbă populară în care acesta este îmbrăcat. O asemenea corelaţie ştiinţifică luminează şi elementele de folclor, şi fenomenele de limbă. Metoda poate fi aplicată cu succes şi astăzi" (Chiţimia 1968, 63).

În fapt, autorul o aplicase în studiul din 1947, în care se ocupă, cum am mai amintit, de *poftoreală, răpotinul ţăstelor, rugă, a zbici, la ţanc!.* Deosebit de complexă este demonstraţia cu privire la *răpotinul ţăstelor,* „sărbătoare populară, veche şi destul de răspândită pe vremuri", „o sărbătoare cu fond păgân, pe care biserica n-a putut s-o îndepărteze din sufletul poporului", care „în Albuleşti" [locul de baştină al lui I. C. Chiţimia – n. aut., N.C.] „cade regulat, după expresia poporului, 'la a treia marţi din Paşti', aşa cum o cunoştea episcopul Filaret şi cum cade şi în alte părţi" (Chiţimia 1947, 26–27). În buna tradiţie hasdeiană, cercetătorul acordă atenţie contextului etnografic şi spiritual al sărbătorii, oferind nu numai o descriere exactă a modului de confecţionare a ţăstului de copt pâinea (dar şi 'mălaiul' ori de gătit anumite mâncări, cf. *ibidem*, 28), ci şi coordonatele sacre, mitice, rituale ale momentului. Reţine astfel „tăcerea magică": „La facerea ţăstelor însă nu e îngăduit să se dea femeilor care lucrează astfel de bineţe, fiindcă ţăstele vor crăpa" (*ibidem*, 29) şi o corelează cu o altă situaţie în care se impune inter-

dicția de a vorbi: „Semnul tăcerii magice, întâlnit în cazul când femeia aduce de la fântână 'apă ne-ncepută', fără să schimbe un cuvânt cu cei ce îi ies în cale, pare să se ivească și aici: se respectă o muncă aproape sacră". Se adaugă, la aceasta, interdicția de a executa alte munci în acea zi („Această muncă depusă la facerea țestelor este cinstită și prin aceea că în ziua respectivă, a răpotinului țăstelor, nu se lucrează altceva"), precum și o serie de comportamente rituale, precum stropirea pământului din care se fac țăstele cu vin, masa rituală, darurile rituale: „... se întinde masă între participante cu cinste, cu bucurie, cu mâncări pregătite sub vechiul țăst. Se dau uneori și 'turte' de pomană, coapte sub vechiul țăst" (*ibidem*), data fixă la care are loc (a treia marți după Paști). Toate aceste detalii etnografice/etnologice sunt premisele necesare încercării de aflare a originii numelui sărbătorii (*răpotinul țăstelor*) pentru care slavistul I. C. Chițimia emite ipoteza, altminteri tentantă, a derivării dintr-un vechi slav, 'rabotina', cu sensul de 'sclavie', dar și de 'muncă', sau dintr-un adjectiv substantivizat, 'rabotână': „O astfel de formă slavonă (poate alta mai recentă) stă la baza termenului *răpotin* din 'răpotinul țăstelor', fiind vorba de 'munca țăstelor', devenită sărbătoare populară, datorită magiei" (*ibidem*, 30)[1].

O altă expresie asupra căreia I. C. Chițimia s-a oprit în studiile sale de etnolingvistică este *'la Paștele cailor'* sau *'la Paștele calului'*, pe care o derivă, printr-un procedeu ingenios, dintr-un proverb „cu o formulare mai complexă, acesta descinzând, la rândul lui, dintr-o anecdotă, cu existență la noi și la popoarele vecine, respectiv la bulgari" (Chițimia 1971, 72–73). Autorul crede deci că de la formula bulgărească *'Traj, konijo, za zelena treva'* ('trăiește sau ține-te, murgule, până la iarba verde') s-ar fi ajuns la expresia românească *Să trăiești, murgule, să pești iarbă verde*, și, de aici, la *Pește, murgule, iarbă verde*, „În consecință, în *paștile* din *la paștile calului* nu avem de a face cu o sărbătoare populară, ci cu o formație populară veche, derivată din *a paște: la paștile calului* înseamnă deci 'la păscutul calului'. Este și acesta un exemplu elocvent, conchide autorul, de necesitatea aplicării metodei filologice în analiza și interpretarea unor creații folclorice, care nu se limitează, în fond, numai la paremiologie" (*ibidem*, 72).

Studii mai noi de etnologie românească și comparată, cantonate tot în spațiul cultural sud-est european, găsesc totuși sursa acestei expresii în complexul mitico-ritual al unor sărbători echinocțiale de primăvară.

---

[1] Ar fi de comparat definițiile celor doi termeni în cele mai recente instrumente de lucru avute la dispoziție: Georgeta Stoica, Paul Petrescu, *Dicționar de artă populară*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 474, *Țest*, și în Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 165, *Ropotina țestelor (Ropotinul țestelor)*, cu prezentarea lor în studiul lui I. C. Chițimia.

După unii cercetători, „Paștele cailor" ar fi chiar numele popular care se dă sărbătorii de Sân Toader, întreaga săptămână de la începutul Postului Mare fiind astfel „saturată de reprezentări ecvestre, unde se succed Joia Iepelor, Sâmbăta de Sântoader și Duminica de Sântoader" (Marianne Mesnil-Assia Popova, *De la moși la nou-născuți: pâinile celor patruzeci de mucenici,* în *Eseuri de mitologie balcanică,* București, Editura Paideia, 1997, p. 314–316). Expresia *la Paștele cailor,* existentă ca atare la români și la bulgari cu sensul 'niciodată', își are un corespondent în zicerea franțuzească *à la Saint Glinglin* care, consideră autoarele, ar putea fi pusă în legătură cu „sunetul clopotelor" care, „potrivit credințelor populare din Occidentul catolic, în această perioadă de post [...] zboară din clopotnițele lor" (*ibidem*, 315).

„Paștele Cailor" apare chiar ca o „sărbătoare cabalină cu dată mobilă (ziua de joi din a șasea săptămână care urmează după Paște), sinonimă cu Joia Iepelor, când se crede că, pentru un ceas și pentru o singură dată pe an, se satură caii de păscut iarbă" (Ghinoiu 1997, 148).

Ar fi de observat, deocamdată, că în timp ce pentru M. Mesnil și A. Popova expresia *la Paștele cailor* și-ar afla contextul genetic într-o serie de sărbători de primăvară, legate de cultul calului și centrate în jurul Sân Toaderului, situate *înaintea* sărbătorii *Paștelui,* după I. Ghinoiu aceasta și-ar avea originea într-o sărbătoare populară numită chiar „Paștele Cailor", situată însă în perioada de *după Paști,* simultană cu Ispasul, Joia Iepelor, Joia Verde (cf. Ghinoiu 1997, 249). În raport cu informația avută la dispoziție la momentul respectiv, I. C. Chițimia (1971, 72) credea că o astfel de sărbătoare „nu există nici măcar în 'calendarul babelor' și deci de aici înțelesul de 'niciodată' ". Constatarea, cu privire la absența unei astfel de sărbători chiar și în 'calendarul babelor' este infirmată de cercetările ulterioare, care o atestă „cu variante și credințe locale [...] pretutindeni în România" (Ghinoiu, *op. cit.*). Apare astfel o contradicție logică: dacă sărbătoarea există, și încă „pretutindeni în România", de unde atunci sensul de 'niciodată'? Autorul *Dicționarului* de obiceiuri găsește o explicație plauzibilă acestei aparente nonconcordanțe în data mobilă a sărbătorii, „care putea varia, de la an la an, cu un mare număr de zile. Din acest motiv, importanța sărbătorii s-a diminuat treptat, căpătând un înțeles peiorativ: a nu înapoia ceea ce ai împrumutat, a amâna până la 'Sfântul Așteaptă', a nu te ține de cuvânt" (*ibidem*).

Cele două explicații – una strict filologică, cealaltă etnologică – nu se resping, ci chiar se completează reciproc: echivalarea lui „la paștele cailor" cu „la păscutul cailor" (cf. Chițimia) este susținută de credința că de „Paștele cailor", „pentru un ceas și pentru o singură dată pe an, se satură caii de păscut" (cf. Ghinoiu). Unicitatea, scurtimea, irepetabilitatea momentului pe durata întregului an ar putea adăuga și ideea de dificultate a împlinirii, a ținerii promisiunii, încât, o dată pierdută ocazia, posibilitatea realizării se amână *sine die.*

Fidel învăţăturii unor mari lingvişti şi filologi români – B. P. Hasdeu şi Ovid Densusianu, în primul rând –, dar şi Al. Lambrior, M. Gaster, I. A. Candrea şi alţii, I. C. Chiţimia a fost consecvent în a susţine şi a impune metoda lingvistico-filologică în studiile de folclor. Insistenţa cu care i-a apărat validitatea în faţa metodelor mai noi, moderne la vremea respectivă, structuralismul şi semiotica în primul rând, nu însemna respingerea acestora, nu era un semn de imobilism al gândirii ori o dovadă de cantonare într-un tradiţionalism desuet, ci doar o expresie a consecvenţei şi continuităţii prin care autorul se situa pe sine în seria cărturarilor români preocupaţi de folclor şi de limba populară. „Folclorul, în general, precum şi folclorul poporului român oferă o mare bogăţie de creaţii, pentru a cărei studiere pot fi utilizate diferite metode, între care cea lingvistico-filologică rămâne valabilă şi absolut necesară" (Chiţimia 1971, 73, cf. şi mai târziu: „Nu vreau să zic deloc că trebuie minimalizate metodele moderne de cercetare ştiinţifică. Ele sunt absolut necesare ca ştiinţă, care tinde spre cel mai înalt rang. Dar lângă ele pot vieţui metodele clasice, care nu trebuie desconsiderate şi aruncate între reziduri de dragul celor dintâi, aşa cum se întâmplă uneori", Chiţimia 1989, 416). De fapt, autorul însuşi depăşea uneori limitele interpretării strict filologice a faptelor de folclor sau de literatură populară, făcând adesea analize care se înscriu într-o direcţie apropiată de aceasta – este vorba despre aşa-numita metodă „cuvinte şi lucruri" *(Wörter und Sachen)*, care se poate regăsi şi în studiile mai noi de etnolingvistică, de mitologie, de simbologie şi semiotică a folclorului.

Un clasic al folcloristicii româneşti de după război, profesorul I. C. Chiţimia a lăsat în urma sa o operă de mare cuprindere şi de mare profunzime, la care cei care vin se pot adresa cu toată încrederea.

CARTEA SA MI-A STAT ÎN PERMANENŢĂ ALĂTURI ŞI MI-A FOST MODEL

IORDAN DATCU

Este sigur că G. Călinescu a introdus cercetarea culturii populare româneşti la Institutul de Istorie Literară şi Folclor (aşa s-a numit la început). O mărturie, pe bandă magnetică, a profesorului I. C. Chiţimia, înregistrată, cu mulţi ani în urmă, de colegul Ion Oprişan, este concludentă: când l-a angajat, în 1950, la institut şi l-a întrebat ce preocupări ştiinţifice va avea, I. C. Chiţimia

i-a răspuns directorului institutului că va cerceta literatura română veche. „Nu, i-a răspuns G. Călinescu, dumneata te vei ocupa de folclor". I. C. Chițimia s-a ocupat, deopotrivă, de folclor și de literatura veche și a tipărit, în revista institutului, studii și despre un domeniu, și despre altul. Văzând că tipărea și studii despre literatura veche, G. Călinescu nu i-a reproșat niciodată, adăuga I. C. Chițimia în mărturisirea la care m-am referit.

E adevărat că unii cercetători ai institutului avuseseră preocupări în domeniul folcloristicii și înainte de a se angaja la institut. Ovidiu Papadima publicase, în 1941, studiul *O viziune românească a lumii;* Gh. Vrabie tipărise, în 1947, studiul *Folclorul. Obiect, principii, metodă;* Valeriu Ciobanu, care a tipărit în revista institutului, în 1957, cel mai extins de până acum studiu despre Tudor Pamfile, publicase, cu mulți ani în urmă, studiul *Jertfa zidirii la ucraineni și ruși* (1938), G. Călinescu însuși, care a publicat în revista institutului importantele studii *Estetica basmului, Arta literară în folclor* și *Folclorul la „Convorbiri literare"* nu se afla pe un teren cu totul nou, fiindcă nu este de crezut că nu avea temeinice cunoștințe de folclor și mitologie românească cel care scrisese amplele capitole despre M. Eminescu și Ion Creangă în istoria sa literară și le consacrase celor doi mari scriitori ample studii tipărite în volumele cunoscute. Cercetarea etosului popular era o componentă obligatorie a medievistului I. C. Chițimia, care, e adevărat, se ilustrează amplu acum, în anii săi de cercetător la institutul condus de G. Călinescu. Sunt – e adevărat – și cercetători tineri care se îndreaptă spre studiul creației populare sub conducerea lui G. Călinescu.

În institut, tineri cercetători ca G. Muntean, Viorica Nișcov și Ion Oprișan se formează, deopotrivă, ca istorici literari și ca folcloriști. Studiile pe care Al. Bistrițeanu avea să le strângă în volumul *Teorie și inspirație folclorică la predecesorii lui V. Alecsandri* (1977) au fost scrise la îndemnul lui G. Călinescu.

În buletinul anual al institutului, *Studii și cercetări de istorie literară și folclor* (primul volum, pe anul 1952, apare în luna mai 1953), văd lumina tiparului, rând pe rând, cu o periodicitate și cu o regularitate lăudabile, studiile lui I. C. Chițimia de istoria folcloristicii: cel despre B. P. Hasdeu în 1952, cel despre G. Pitiș în 1953, cel despre T. T. Burada în 1955, cel despre Al. Lambrior în 1957, cel despre Gr. G. Tocilescu în 1962, cel despre S. Fl. Marian în 1963, cel despre V. Alecsandri în 1966. Să menționăm că unele studii dintre cele amintite fuseseră redactate cu ani înainte. Toate aceste studii, plus altele două (unul despre D. Stăncescu, care apăruse în 1955 în „Limbă și literatură" și cel despre M. Gaster, care nu apăruse până atunci) au fost strânse în celebrul volum *Folcloriști și folcloristică românească* (Editura Academiei, 1968, 408 p.), ce a fost distins de Academia Română cu Premiul „B. P. Hasdeu".

Volumul este, fără îndoială, o primă istorie a folcloristicii românești, una văzută prin personalități de vârf ale ei. Toate studiile din volumul amintit sunt monografice, fiindcă, scria I. C. Chițimia, istoria folcloristicii trebuie abordată pe baza *cunoașterii aprofundate* a operei unor folcloriști *de seamă,* pe baza unor *investigații adâncite.* Studiile de acest fel nu trebuie să fie concepute ca adiționarea de date, ca un *zbornic,* ci ca erudite cercetări, duse până la epuizarea informației. Istoria folcloristicii românești trebuie concepută în specificitatea evoluției acesteia în cadre naționale bine conturate. „O istorie a folcloristicii românești, ca orice istorie de altfel a unei discipline, trebuie să fie o lucrare de concepție, legată de fondul specific al disciplinei respective, precum și de rezultatele cercetărilor întreprinse de-a lungul vremii, în speță deci de fondul distinctiv al folclorului românesc în raport cu folclorul altor popoare, ca și de viziunea diferiților folcloriști asupra lui". Deci o lucrare de concepție, nu o grupare istorică de știri.

Alte câteva trăsături individualizează volumul lui I. C. Chițimia. Cei asupra cărora s-a aplecat erau grupați unii în jurul lui B. P. Hasdeu, alții în jurul „Revistei pentru istorie, arheologie și filologie", condusă de Gr. G. Tocilescu. Deși personalități distincte, nu erau valorificate la realele lor potențe: „Însă, cu toate meritele incontestabile ale tuturor, activitatea în domeniul folclorului a fost neglijată din punctul de vedere al unui examen adâncit, cum este cazul lui Alecsandri, Hasdeu și Gaster, alții au rămas în opinia publică la merite folcloristice vagi, ca de exemplu Burada, Marian, Tocilescu, iar unii au fost de-a dreptul uitați complet, precum s-a întâmplat cu Lambrior, cu Pitiș și cu Stăncescu". Cu alte cuvinte, studiile ce li le închină I. C. Chițimia sunt, în primul rând, opere de restituire, de repunere în drepturi, de așezare în lumina reală a contribuției acestora. În toate cazurile I. C. Chițimia aduce puncte de vedere noi. În cazul lui V. Alecsandri face distincție netă între romantismul acestuia, care s-a manifestat în dragostea și pasiunea cu care a adunat cântece populare și alte materiale folclorice" și modul cum a înțeles individualitatea folclorului, înțelegere care „este însă la el științifică și modernă". Meritul lui S. Fl. Marian este de a se fi îndreptat spre filoane care nu fuseseră cercetate până la el și de a organiza cele adunate „în sinteze clare și bine concepute". Gr. G. Tocilescu a avut un „orizont larg", iar colecția coordonată de el dă „o imagine amplă și proaspătă a folclorului poetic din momentul respectiv". Studiile și colecțiile lui G. Pitiș fuseseră uitate în revistele unde au apărut. D. Stăncescu fusese și el uitat, remarcabilele colecții de basme nu mai fuseseră de multă vreme reeditate. I. C. Chițimia nu numai că scrie un studiu amplu despre întreaga activitate a acestuia, inclusiv despre aceea de scriitor și traducător, dar tipărește și o selecție din basmele acestuia: D. Stăncescu, *Basme,* Editura Tineretului, colecția „Biblioteca școlarului" (1955). Când, în 1970, am tipărit, la Editura

Minerva, în colecţia „Biblioteca pentru toţi", D. Stăncescu, *Sora Soarelui. Basme culese din popor,* în mod firesc şi cu respect am cerut ca prefaţa să fie semnată de prof. I. C. Chiţimia.

De factură monografică, studiile lui I. C. Chiţimia doar în unele secţiuni ale lor ne apar mai puţin împlinite. Astfel, studiul excelent despre S. Fl. Marian este prea tranşant când împarte opera acestuia în operă de folclorist şi operă de etnograf, pe aceasta din urmă luând-o în consideraţie doar *pe scurt.* Aşa se face că opere fundamentale ale acestuia, ca trilogia despre ciclul vieţii şi trilogia sărbătorilor la români să nu se bucure de examenul critic meritat, deşi I. C. Chiţimia încă din introducerea la cartea sa le socoteşte *monografii însemnate.* Trecerea prea repede peste ele s-a datorat, poate, şi cenzurii epocii, care taxa ca mistice domeniile examinate de S. Fl. Marian în monografiile sale. Unele completări au fost aduse de I. Muşlea în studiul despre opera lui Ion Pop-Reteganul.

Studiile lui I. C. Chiţimia din volumul *Folclorişti şi folcloristică românească* le socotim unele dintre cele mai temeinice din câte s-au scris despre autorii amintiţi. Cartea sa mi-a stat în permanenţă alături şi mi-a fost model. Evident, contribuţia prof. I. C. Chiţimia în domeniul folcloristicii româneşti este mai bogată decât am sugerat în aceste însemnări ale noastre. Să amintim că are o contribuţie remarcabilă şi la istoria folcloristicii polone, recunoscută ca o noutate de către înşişi specialiştii poloni.

RELAŢIA DINTRE CĂRŢILE POPULARE ŞI FOLCLOR ÎN OPERA ŞTIINŢIFICĂ A PROF. I. C. CHIŢIMIA

AL. DOBRE

Profesorul I. C. Chiţimia s-a stins din viaţă la 19 februarie 1996, cu puţin timp înainte de a împlini venerabila vârstă de 90 de ani (s-a născut la 22 mai 1908). A trecut în lumea celor drepţi cu discreţia care l-a caracterizat întreaga viaţă. A lăsat, în schimb, în urma lui, o operă ştiinţifică de o bogăţie şi o diversitate impresionante. Valoarea remarcabilă a operei sale îl va înscrie definitiv în cultura română ca pe unul dintre cei mai însemnaţi cărturari ai ultimei jumătăţi de secol.

Una dintre direcţiile principale ale activităţii ştiinţifice a profesorului I. C. Chiţimia a constituit-o studiul, temeinic şi aprofundat, al cărţilor populare. Majoritatea unanimă a specialiştilor este de acord în aprecierea că,

sub acest aspect, Profesorul este una dintre autorităţile de prestigiu în materie. În domeniul cercetării cărţilor populare, I. C. Chiţimia continuă o tradiţie de remarcabilă notorietate în ştiinţa românească, tradiţie al cărei început este marcat de studiile magistrale ale lui B. P. Hasdeu. Următoarea contribuţie menţionabilă este aceea a lui Moses Gaster, hasdeian prin formaţie şi preocupări, prin apartenenţa, sub raport ştiinţific, la şcoala marelui enciclopedist al culturii româneşti. În sfârşit, într-o linie neîntreruptă, trebuie să subliniem contribuţia de excepţie a lui Nicolae Cartojan la studiul şi editarea cărţilor populare. Acestuia din urmă I. C. Chiţimia i-a fost elev şi, pentru o scurtă perioadă de timp, asistent universitar. Nicolae Cartojan i-a fost lui I. C. Chiţimia nu numai profesor şi îndrumător ştiinţific, ci şi un model de comportament uman, un model al profesorului şi savantului ce trebuie urmat îndeaproape în tot ceea ce priveşte relaţiile interumane, rigoarea ştiinţifică, munca trudnică pe texte şi manuscrise, discreţia dusă până în pânzele albe. Nu este deci deloc întâmplător faptul că tuturor acestora I. C. Chiţimia le-a dedicat studii, adeseori monografice, că în întreaga lui operă ştiinţifică abundă referirile şi aprecierile la adresa acestor înaintaşi din a căror stirpe intelectuală şi ştiinţifică se trage şi despre a căror operă şi personalitate s-a mulţumit nu numai să scrie studii şi articole cald evocatoare sau de analiză a contribuţiei lor ştiinţifice, ci, fapt remarcabil, să le şi continue opera, adâncind cercetările, extinzând investigaţiile, reluând întreaga discuţie, reeditând textele de bază, alcătuind instrumentele de lucru indispensabile. Acest întreg travaliu, dublat de o capacitate creatoare notabilă, i-a dat lui I. C. Chiţimia posibilitatea să aducă noi şi interesante precizări biobibliografice, să se înscrie în istoricul domeniului cu puncte de vedere personale, cu o seamă de contribuţii originale, ridicând cercetările asupra domeniului pe culmi încă neatinse până la el. Astfel că, în momentul de faţă, studiul cărţilor populare îşi are nota dominantă în contribuţia de excepţie, de cel mai înalt nivel, în opera ştiinţifică a profesorului I.C. Chiţimia. Şi, ca să ne păstrăm pe linia judecăţilor cât de cât obiective, într-o anume măsură, şi în aceea a profesorului Dan Simonescu, coleg de generaţie, prieten şi colaborator în editarea şi studiul cărţilor populare.

Contribuţia lui I. C. Chiţimia în domeniul cercetării cărţilor populare s-a concretizat, în primul rând, în alcătuirea instrumentelor de lucru, fără de a căror existenţă cercetarea ştiinţifică întâmpină greutăţi, uneori de nebiruit. A reeditat, astfel, unele lucrări, socotite fundamentale, dar devenite greu accesibile, ale înaintaşilor, a alcătuit, potrivit unor norme metodologice riguroase, ediţii de texte după manuscrise ale celor mai reprezentative cărţi populare, a coordonat, din punct de vedere ştiinţific, munca de elaborare a bibliografiei literaturii de specialitate, desfăşurată de unii dintre cei mai devotaţi şi mai dotaţi discipoli şi mai tineri colaboratori ai săi. Acest întreg

eșafodaj, monumental, al instrumentelor de lucru, coroborat cu o impresionantă cunoaștere a literaturii de specialitate, românească și străină, i-au permis elaborarea unor studii de sinteză sau cu caracter aplicativ, referitor la una sau la alta dintre cărțile populare, care poartă amprenta lucrărilor de referință în domeniu și rămân valabile prin epuizarea punctelor de vedere expuse anterior, printr-o nouă analiză a textelor de bază și, în urmare firească, prin susținerea, solid argumentată, a unor încheieri și concluzii originale, de natură să ducă discuția mai departe către limpezirea, pe cât posibil definitivă, a problemelor atât de complexe pe care le ridică existența cărților populare în cultura și societatea românească.

Un punct-cheie al studiilor profesorului I. C. Chițimia asupra cărților populare îl constituie stabilirea raportului acestora cu folclorul românesc în special, cu folclorul altor popoare în general. Asupra stabilirii acestor raporturi, asupra naturii, corelației și profunzimii lor, așa cum au fost ele evidențiate de profesorul Chițimia, se va îndrepta, în acest articol evocator, și atenția noastră.

Pentru a înțelege resorturile întregului mecanism metodologic pe care l-a stabilit și l-a utilizat în studiul cărților populare, pentru a putea urmări pe analiză concretă dinamica demonstrației asupra raporturilor existente între cărțile populare și folclor și, în sfârșit, pentru a ne forma propria convingere asupra concluziilor la care ajunge I. C. Chițimia în urma demersurilor sale atât de complexe și cuprinzătoare vom proceda, într-o serie de articole succesive, la prezentarea în detaliu a câtorva dintre studiile sale pe această temă, unele doar de câteva pagini, dar cu un caracter sintetic evident, altele mai întinse, cu note și detalii exhaustive, descriptive chiar.

Un studiu important, din toate punctele de vedere care ne interesează, este acela consacrat legendei religioase apocrife cunoscută în folclorul românesc sub numele de *Alexie, omul lui Dumnezeu*[1].

Subiectul a făcut obiectul unei comunicări prezentate în luna octombrie a anului 1982 la un simpozion cu participare internațională consacrat relațiilor cultural-științifice româno-iugoslave.

O primă constatare deci este aceea cu privire la faptul că, așa cum se întâmplă și în cazul de față, I. C. Chițimia și-a făcut cunoscute opiniile nu numai în fața specialiștilor români, ci și în prezența unor cercetători din afara țării care, în felul acesta, au putut lua cunoștință de preocupările și punctele de vedere ale cărturarului român. În felul acesta, studiul Profesorului a intrat

[1] I. C. Chițimia, *„Legenda lui Alexie" la confluența literaturilor română și iugoslave*, în: Universitatea București – Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, *Relații culturale, literare și lingvistice româno-iugoslave. Actele Simpozionului VI*, București, 21–25 octombrie 1982, p. 65–72 (extras, p. 66 albă).

în circuitul internaţional, ca o contribuţie importantă la schimbul mondial de valori în problema discutată.

Cea de a doua constatare – şi ea aparent exterioară – este aceea care priveşte întinderea studiului: numai 7 (şapte) pagini, dintre care 2 (două) sunt rezervate notelor şi trimiterilor. Desigur, limitarea spaţiului a fost condiţionată de însuşi caracterul expunerii: o comunicare la un simpozion internaţional trebuie să se încadreze, în mod obligatoriu, la câteva minute (10–15), ceea ce în termeni tehnici înseamnă exact 5–6 pagini.

În acelaşi context al constatărilor la prima vedere se înscrie şi observaţia asupra aparatului critic-ştiinţific: sunt 23 de note în care se fac trimiteri la cca 40 de unităţi bibliografice, însumând aproape tot ceea ce s-a scris, în literatura de specialitate, română şi străină, în domeniul discutat [2]. Avem oglinda clar conturată a măsurii erudiţiei cercetătorului român, a capacităţii lui de a stăpâni exhaustiv bibliografia problemei, de a o pune în valoare şi a se mişca lejer în literatura de specialitate română şi străină. Această constatare, de factură statistică, ne ajută, în acelaşi timp, să fixăm în parametrii săi reali metoda de cercetare după care s-a condus I. C. Chiţimia, şi anume aceea a epuizării surselor bibliografice ce i-au fost accesibile. Anticipând concluzia finală, vom observa că metoda este specifică şi aplicată în toată opera ştiinţifică a profesorului Chiţimia, ceea ce a dus nu numai la obţinerea unor rezultate notabile, ci l-a particularizat într-o oarecare măsură, pe de o parte, iar pe de altă parte, l-a situat în cea mai elevată tradiţie a culturii româneşti pe o direcţie ce se constituie într-o constantă a cercetării ştiinţifice autohtone.

Volumul în care a fost publicată comunicarea nu a avut, din câte ne dăm seama, un tiraj prea mare şi nici o circulaţie adecvată. A fost tipărit în Tipografia Universităţii din Bucureşti prin multiplicare la xerox, probabil după matriţe potrivit stadiului la care ajunsese această tehnologie în România anului 1982. Este şi acesta unul dintre motivele de a o prezenta în detaliu şi a o readuce astfel în atenţia celor interesaţi.

Comunicarea începe printr-o expunere cu caracter general-sintetic a problemei de principiu. „Multe din cărţile populare, receptate în literatura română veche – atrage atenţia autorul – fac parte dintr-un circuit interesant, cu traseu din Orient sau Bizanţ spre Occident şi cu reîntoarcere spre răsăritul şi sud-estul Europei, în prelucrări occidentale. Introducerea s-a petrecut pe două bucle de drum: una de nord, atingând literatura germană, cehă, polonă, ucraineană, rusă şi altele; alta de sud, trecând prin literaturile italiană, sârbocroată, română şi uneori mai departe spre ucraineană etc. Punctul de întoarcere este, de obicei, literatura franceză veche" [3].

---

[2] Notele sunt plasate la sfârşitul studiului, acoperind, în parte, paginile 70–72.

[3] *Ibidem*, p. 65.

Observațiile sunt de profunzime și cu implicații importante din punct de vedere științific, ceea ce, la o primă vedere, ar necesita o demonstrație extinsă. În fond, I. C. Chițimia nu face altceva decât să reia concluziile unor demonstrații anterioare, fapt ce reiese clar din trimiterile pe care le face[4]. În acest fel se asigură factorul de continuitate, de constanță în cercetarea cărților populare, fiecare demers fiind o nouă etapă, o demonstrație pe un alt material, o ducere mai departe a unor analize anterioare. Cu fiecare studiu, I. C. Chițimia realizează o aglomerare de argumente, o îmbogățire a acestora cu noi exemple care, în final, vor întări concluziile generale.

Au existat, desigur, și situații atipice, excepții de la această regulă generală, și cărturarul nostru se grăbește să facă mențiunile necesare: „Firește, nu toate cărțile populare au pătruns în literatura română pe aceste drumuri. Unele s-au infiltrat din Orient sau din Bizanț, pe o cale mai scurtă, fără ocolișuri, adică direct din Peninsula Balcanică: *Povestea lui Archirie și Anadan*, *Istoria lui Skinder* etc. Altele au luat naștere în Occident și au ajuns în literatura română prin filiera de sud, în acest caz intrând în circuit, în epoca fanarioților, și literatura greacă: *Fiore de virtu*, *Imberie și Margarona*, *Erotocritul* și altele" [5].

Iată deci o punere în temă menită să ofere un tablou general și cvasi-cuprinzător al drumului străbătut de cărțile populare cunoscute și în cultura română. Acest scurt pasaj introductiv, de punere în temă, are marele merit de a circumscrie cărțile populare românești în context european, de a le integra fenomenului manifestat pe plan internațional. Cultura română, din această perspectivă, nu mai este una cu caracter provincial, cu forme închise de manifestare, ci una perfect și organic integrată, cu locul ei bine definit, în marele complex european și internațional. Aproape în toate studiile sale rezervate cercetării cărților populare I. C. Chițimia relevă acest aspect important cu o insistență lăudabilă.

Pasajul de introducere în temă are și rostul de a pregăti cadrul general în care urma să fie situat obiectul concret al comunicării.

„În ce privește *Viața lui Alexie*, notează I. C. Chițimia, ea intră în rândul cărților populare, plecate din Bizanț spre Apus, prelucrate aci de mai multe ori (și în versuri) și revenite în Europa de sud-est, precum *Alexandria*, *Viața lui Evstatie Plachida*, *Istoria Troadei* etc." [6]. Integrată acestei mari și

[4] Cf. comunicarea noastră la Salzburg în 1975: *Existenz und Wege der rumanischen Volksbücher in europäischen Perspektive*, în *Berichte in Auftrag der internationalen Arheitsgemeinshaft für Forschung zum romanischen Volksbuch*, herausgegeben von Felix Karlinger, Seekirchen, 1975 (volum sub redacția: Angela Birner), p. 39–55; idem, *Cărțile populare românești în perspectivă europeană*, în „Limbă și literatură", 1976, nr. 2, p. 460–470 (nota I.C.C.).

[5] I. C. Chițimia, *„Legenda lui Alexie"*..., loc. cit., p. 65.

[6] *Ibidem*.

prestigioase familii, povestea noastră îşi poate urma cursul expunerii, expunere care, normal, se deschide cu un scurt rezumat al conţinutului ei: „În *Legenda vieţii lui Alexie* se povesteşte că eroul (Alexe, Alexius) părăseşte casa părinţilor săi bogaţi şi a familiei de la Roma, chiar în noaptea nunţii, duce o viaţă de pustnic departe, la Edessa, în Mesopotamia (azi Urfe, în Turcia), apoi (reîntors şi nerecunoscut) trăieşte într-o bojdeucă lângă casa părinţilor, fiind recunoscut numai după moarte, printr-un inel, motiv de basm şi de baladă medievală (de pildă, *Der edle Moringer*)"[7]. Acesta este nucleul conţinutului cărţii populare, aşa cum a fost el rezumat de I. C. Chiţimia. Urmează, tot pe scurt, prezentarea izvorului, baza de pornire a legendei, şi drumul pe care l-a străbătut până să ajungă în cultura română.

„*Legenda lui Alexe*, precizează savantul, se bazează pe o poveste siriacă, a unui Joanes Caliybit, compusă în secolul al V-lea, în care un nobil din Constantinopol îşi părăseşte familia şi se duce la Edessa, în Mesopotamia nordică, unde începe şi continuă o viaţă în Bizanţ, şi aci a fost completată cu fuga tânărului în noaptea nunţii şi cu introducerea în compoziţia naraţiunii a inelului de recunoaştere, motiv cu largă răspândire folclorică. Din Bizanţ, legenda a apucat spre Occident, unde a fost adaptată la atmosfera locală, căci oraşul Romy (Constantinopol) a devenit Roma şi lângă el au apărut papa, bazilica Sf. Petru şi altele. În noua construcţie, legenda s-a întors în sud-estul Europei, răspândindu-se în diferite versiuni: greacă, bulgară, sârbocroată, slovenă, română etc"[8].

Cărţile populare, şi exemplul lui Alexe este edificator, oferă acea posibilitate mult râvnită de folcloriştii tuturor timpurilor de a cunoaşte nemijlocit varianta primară, arhetipul unui produs folcloric, legendar. De a-i urmări, apoi, traseul şi adăugirile de motive pentru a se contura, de fiecare dată, o nouă variantă, în fapt un nou produs, de sine stătător. Demonstraţia lui I. C. Chiţimia este, din acest punct de vedere, concludentă şi, poate, această linie ar trebui explorată mai în adâncime.

Dar să reluăm expunerea firului demonstraţiei lui I. C. Chiţimia care, în continuare, urmăreşte traseul răspândirii în lume a legendei până în momentul în care ajunge pe teritoriul românesc. „Firește – marchează I. C. Chiţimia – *Legenda lui Alexe* a avut o mare difuzare în literaturile occidentale, atât sub formă de proză, cât şi în versuri. Împreună cu *Legenda lui Evstatie Plachida* (având amândouă motive narative comune) a intrat în culegerea de poveşti medievale *Legenda aurea* de Jacques de Voragins (cca 1190–1298), de asemenea în celebra colecţie engleză *Gesta Romanorum* (sec. XIII), deci în limba latină, urmând după aceea traduceri şi prelucrări în limbi

[7] *Ibidem.*

[8] *Ibidem.*

naționale"[9]. În acest moment intervine contribuția personală a specialistului de înaltă clasă, care are de făcut unele adăugiri inedite: „Ceea ce nu se știe însă sau se știe prea puțin – punctează I. C. Chițimia – este că motivul *Legendei lui Alexe* are o răspândire universală (cel puțin privind unele elemente ale peripețiilor), și, mai mult, și-a găsit un reflex în romanul popular medieval *Guido et Tyrius*, încorporat și el în *Gesta Romanorum* și intrat apoi în circulație orală"[10].

Pe aceleași coordonate ale conexiunilor și influențelor sesizabile în vechea literatură se înscrie și mențiunea, bine motivată bibliografic, potrivit căreia: „Trebuie să mai adăugăm că – atrage atenția I. C. Chițimia asupra acestui aspect important – , în perspectiva universală, elemente de peripeții existente în *Legenda lui Alexe*, precum și în *Legenda lui Eustatie Plachida* (ambele înrudite) se găsesc într-un roman antic, *Apollo, regele Tyrului*, foarte citit în Europa în versiune latină (originalul grec nu s-a descoperit încă) între secolele VI–X și apoi în evul mediu, în traduceri naționale, cu reluare într-un *Jourdain de Blaivies* și inspirație la Shakespeare în drama *Pericles* (1608)"[11].

Textul original și numeroasele lui prelucrări suferă modificări, după cum am văzut, unele de substanță, transformându-se, la un moment dat, în cu totul altceva. Unul dintre sensurile acestor modificări, important în opinia Profesorului, este acela al „laicizării" textului. „Important – subliniază Chițimia – este însă faptul că din legendă hagiografică, *Viața lui Alexe* a devenit în Occident un poem cu note laice, mai întâi în literatura franceză în secolul al XI-lea: *La vie de Saint Alexius*, apoi și în alte literaturi, precum, de exemplu, într-un interesant poem în limba polonă cu titlu latin: *Vita sancti Alexii* (dovada filiației) din secolul al XV-lea, care a provocat numeroase studii, literare și filologice"[12]. Ne apropiem astfel de zona noastră de interes. „Era natural – constată autorul – ca legenda și însuși spiritul ei poematic să se transmită din Apus și în literatura sârbă și croată (sau slovenă), cu care cultura română a intrat în relații în special în secolele XV–XVI. Dacă *Legenda lui Alexe* a pătruns în literatura bulgară (*Aleksij čelovek boži*) dintr-o versiune în limba greacă, ecoul ei în celelalte literaturi slave de sud vine din răsfrângeri occidentale, vizibile structural și filologic în textele conservate sau în preluările folclorice ale legendei"[13]. După acest lung traseu străbătut cu folos științific în spații temporale și geografice ajungem în teritoriul românesc. „La rândul lor – reamintește cărturarul – redacțiile românești au legătură

[9] *Ibidem*
[10] *Ibidem*, p. 67–68.
[11] *Ibidem*, p. 69–70.
[12] *Ibidem*, p. 68.
[13] *Ibidem*.

(cel puţin în parte) cu această filieră şi intermediere occidentală, prin tendinţa de a ieşi din strictă hagiografie[14] şi a se transplanta în domeniul literaturii şi folclorului, în forme anticanonice, ceea ce dovedeşte nu o pătrundere recentă din textele scrise în folclor, ci o moştenire orală străveche. Adică este vorba de două domenii, fiecare din ele cu bazele lui de pornire, acestea interferându-se însă de-a lungul timpului"[15]. Şi ca o concluzie, care de fapt nu este decât o resubliniere sensibil nuanţată a precizărilor de mai înainte, I. C. Chiţimia notează: „În orice caz, moştenirea de cultură românească veche apare în special în variantele folclorice şi merge mai departe decât simpla transformare a legendei în poem sau în cântec ca în Occident sau la popoarele slave de sud-est, ea rămânând înscrisă în elemente de superstiţie sau de credinţe vechi, fiind de asemenea laicizată sau contaminată cu elemente de mit antic"[16].

Pentru a-şi susţine această afirmaţie, I. C. Chiţimia rezumă, pe o pagină întreagă şi cu o bogată bibliografie, materialul folcloric românesc referitor la subiectul discutat. După cum deja am constatat, în trimiterile bibliografice anterioare au fost amintite textele religioase şi cele din cărţile populare ce au circulat, în manuscris sau în diverse tipărituri, concomitent cu cele folclorice de transmitere orală. Acest pasaj, pe care, respectând metoda de prezentare pe care ne-am propus-o, îl vom reproduce în întregime, este relevant pentru concepţia autorului, pentru distincţia pe care, în toate împrejurările, a făcut-o între textele religioase, textele apocrife şi materialul folcloric, pe care le-a delimitat foarte strict, raportându-le foarte net, rupându-le din legătura lor organică, mult mai complexă decât pare la prima vedere. Consecinţele unui astfel de procedeu nu sunt greu de observat. Dar să revenim la pasajul în discuţie. „Astfel – rezumă Chiţimia întregul material folcloric –, pe vremuri exista în popor credinţa că, de ziua Sfântului Alexe (17 martie), numit şi «*omul cel cald al lui Dumnezeu*», pământul se dezgheaţă şi ies din el gângăniile care au stat până aci amorţite, după cum, pentru a nu da de anumite neajunsuri, în aceeaşi zi nu era bine să faci anumite lucruri[17] sau, pentru

[14] *Ibidem*, p. 71–72, nota 15: „Canonizat, Alexe împreună cu legenda lui a fost receptat de ambele biserici, fiind sărbătorit în calendarul ortodox la 17 martie, iar în cel catolic la 17 iulie. Legenda a intrat deci în diferite vieţi de sfinţi (vezi, de exemplu, *Viaţa şi petrecerea sfinţilor* a lui Dosoftei, precum şi diverse mineie). Legenda a circulat însă şi ca o carte populară, în manuscrise vechi şi, mai târziu, în tipărituri; vezi, între altele, *Codicele de la Cohalm* (1592), studiat şi reprodus de Eufrosina Simionescu, Iaşi, 1924. Fragmente dintr-un manuscris de prin 1760, în M. Gaster, *Crestomaţia română*, Bucureşti–Leipzig, 1891, t. II, p. 67–69. Pentru circulaţia cărţii populare, vezi şi: Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a cărţilor populare laice*, t. II, p. 541 (indice tematic)".

[15] *Ibidem*, p. 72.

[16] *Ibidem*, p. 68.

[17] Cf. Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, Bucureşti, 1899, p. 193 şi urm. (nota I.C.C.).

reușită, se practicau vechi ritualuri păgâne[18]. Dar mai interesantă este varianta legendei în care Alexe nu fuge din casa familiei în noaptea nunții pentru că vrea să devină ascet, ci pentru că părinții nu l-au lăsat să se însoare cu fata pe care o iubea și i-au dat alta bogată și urâtă. La moarte, el lasă scris ca fiecare dintre tineri să fie întrebat, la cununie, dacă îl vrea pe celălalt, și de atunci, «ca să nu i se întâmple cuiva cum i s-a întâmplat lui Alexie», tinerii sunt întrebați de le este cu voie[19]. Deși varianta aceasta are în conținut și infiltrări târzii de morală în societate, ea aparține totuși unui fond vechi și are clare interferențe cu basmul. Există și o legendă folclorică în care Alexe ajunge cioban la oi, dă de un fluier fermecat în lâna unui berbece năzdrăvan și când începe să cânte din el, pe loc încep să danseze și oile, iar o dată cu ele de asemenea florile și plantele, chiar pietrele încep să joace[20]. Este aci un ecou al mitului lui Orfeu, ale cărui cântece însufleteau întreaga natură[21]. Că legenda lui Alexe s-a interferat cu elemente de cultură veche se vede și din faptul că Ion Pop Reteganul a dat de un colind cu viața lui Alexe, cântat sau zis de ziua acestuia (17 martie) afară sub soare, colind conținut de un vechi manuscris descoperit în satul Strâmbu din județul Cluj[22]. Deci literatură de ritual cu origini foarte vechi"[23].

Distribuția materialului folcloric este, după cum se vede, extrem de variată, răspândindu-se în credințe și obiceiuri, în colind, în legendă. Delimitările, din punctul de vedere al conținutului sau al diverselor motive constituente, sunt, de asemenea, cel mai adesea greu de făcut, de unde se impune și o anume nuanțare și, poate, un alt tratament al subiectului în sine.

Profesorul Chițimia a fost un cărturar de formație clasică. Studiile sale sunt, de aceea, structurate în aceeași manieră. Fapt pentru care, în articolul pe care l-am prezentat, încheierea este o concluzie care vine să întărească partea de introducere, stabilind astfel echilibrul construcției. „Așadar, ne previne I. C. Chițimia, *Legenda lui Alexe* este una dintre cele mai însemnate din întregul hagiografiei, prin ieșirea ei progresivă din accentul și fascinația mitică și intrarea în lumea umanului pe pământ, de asemenea prin ramificațiile de motive universal literare. În literatura română și în literaturile

---

[18] Practica pescarilor de a prinde și a mânca de viu un pește, rostind o formulă magică, cf. *ibidem*, p. 200 (vezi și N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, t. I, București, 1929, p. 169) (nota I.C.C.).

[19] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 180 și urm. (nota I.C.C.).

[20] Petre Dulfu, *Isprăvile lui Păcală*, ed. a VII-a, București, 1922, p. 44 și urm. (nota I.C.C.).

[21] „Apariția în legendă și a unui călugăr care țopăie fără voie este un element burlesc de infiltrație târzie, care nu poate să întunece sensul esențial și semnificația veche a legendei" (nota I.C.C.).

[22] Cf. S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 192 (nota I.C.C.).

[23] I. C. Chițimia, *„Legenda lui Alexie"*..., loc. cit., p. 68–69.

iugoslave (de fapt, şi în alte literaturi) se găseşte tocmai la confluenţa acestor arii de schimbare a tonului şi a culorilor artistice, pe calea cărţilor populare" [24].

Cercetată exhaustiv şi pe cele trei planuri de manifestare – religios, cărţi populare, folclor – *Legenda lui Alexe* capătă, în interpretarea savantă a lui I. C. Chiţimia, valori remarcabile, deschizând astfel, din alte unghiuri, posibilitatea unor discuţii fructuoase pentru istoria şi teoria generală a folclorului.

Problemele de metodă, de abordare şi de interpretare au fost, credem, şi ele relevate în asemenea măsură încât să putem descifra desluşit principalele caractere ale stilului de lucru, ale erudiţiei şi concepţiei de care a fost diriguit acest mare savant, contemporan cu noi. În aceste împrejurări, puternica personalitate ştiinţifică şi contribuţia originală a profesorului I. C. Chiţimia sunt evidente şi sigur motivate. Alura sa ştiinţifică depăşeşte, cum s-a văzut, graniţele teritoriului cultural românesc, I. C. Chiţimia participând, cu autoritate şi competenţă, la schimbul mondial de valori intelectuale, fapt ce îl aşază în suita cărturarilor români de temeinică pregătire şi de primă mărime.

---

[24] *Ibidem*, p. 70

PERSPECTIVE ÎN CERCETAREA ETNOLOGICĂ EUROPEANĂ – REVISTA „EUROPAEA"

RODICA ZANE

Obiectivul solidarizării comunităţilor care vieţuiesc în spaţiul european într-un grup omogen a generat o reacţie justificată de preocupare pentru aspectele particulare de viaţă care caracterizează grupurile aflate în perspectiva de a participa la noua comunitate. Se poate spune că acest proces de „construire" a grupului comunitar european a dat un impuls suplimentar cercetării etnologice şi antropologice de a-şi intensifica şi diversifica preocupările; la aceasta s-a adăugat deschiderea unei noi zone de interes pentru aceste ştiinţe, respectiv zona sud-estică a Europei, cu formele ei tipice de manifestare în condiţiile schimbărilor politice, economice şi sociale care au avut loc în aceste spaţii. Un reflex al noilor coordonate ale cercetării etnologice este revista „Europaea", subintitulată „Jurnalul europeniştilor", apărută în 1995, cu sediul la Cagliari, care îşi propune să se constituie într-un adevărat instrument pentru investigarea şi confruntarea unor puncte de vedere etnologice şi antropologice privind Europa. Un interes particular acordă această publicaţie nu atât contribuţiilor de ordin teoretic, cât acelor studii care pot permite comparaţii intereuropene sau care reprezintă monografii privind popoare sau regiuni din Europa.

Se remarcă direcţionarea tematică a cercetării etnologice, care poate pune în relaţie fenomene specifice, zonale, creând posibilitatea unei sinteze asupra lor. O temă cum este aceea a frontierelor este adusă în discuţie atât în dimensiunea ei teoretică, cât şi în diversitatea formelor ei de manifestare în spaţii care evidenţiază particularităţi semnificative. Termenul *graniţă* este asimilat cu semnificaţii complexe, care îl transformă într-un concept necesar pentru perspectiva etnologică. Problematica pe care o implică realitatea graniţelor se poate structura pe mai multe coordonate: raporturile care se stabilesc între graniţe, grupuri etnice şi naţiuni, semnificaţiile politice, economice, sociale şi simbolice pe care le au frontierele în peisajul european, atitudinea grupului şi a individului faţă de ele, problema identităţii în condiţiile grupurilor de graniţă, consecinţele aşa-zisei deschideri a graniţelor

REF, tom. 44, nr. 1, p. 103–117, Bucureşti, 1999

în spaţiile care au aparţinut lagărului comunist etc. Perspectiva etnologică şi antropologică asupra graniţelor în condiţiile Europei de azi presupune nu numai apropierea prin cercetare directă de acele zone critice din acest punct de vedere, ci şi reconsiderarea metodologiei pe care o presupune această analiză. Bjørn Thomassen, de la Institutul de Antropologie din Copenhaga, atrage atenţia, în articolul intitulat *Studii de frontieră în Europa; graniţe simbolice şi politice, perspective antropologice*, apărut în primul număr al revistei „Europaea" pe anul 1996, asupra necesităţii de a combina metodele de macroperspectivă cu etnografia locală, cu observarea prin participare, cu localizarea problematicii la nivelul oraşelor şi al satelor, al familiei şi chiar în interiorul ciclului de viaţă al indivizilor.

Probleme de metodologie sunt aduse în discuţie de cercetarea de teren a unor fenomene care caracterizează fie societatea industrială occidentală, fie societăţi tradiţionale din zonele sud-est europene, acestea din urmă receptate din perspectiva cercetătorilor occidentali. În primul caz, cercetarea unor practici aşa-zis laice din societăţile occidentale europene ridică problema unor noi preocupări ale antropologiei: „l'anthropologie du nous", o antropologie redimensionată, înnoită, al cărei obiect de cercetare este reprezentat de fenomenele de schimbare şi de noile practici sociale, o antropologie care se bazează pe un recurs constant la dialectica local/global, încercând integrarea unor fenomene marginale, „limită", într-o perspectivă semnificativă pentru cultura contemporană. Este vorba de a da „etnologiei de urgenţă", rezervată înainte studiului „ultimilor primitivi", alt obiect de cercetare, aplicând-o fenomenelor contemporane de „producere" de identitate. Un studiu din al doilea număr din 1996 al revistei „Europaea", semnat de Paolo Bartoli de la Universitatea La „Sapienza" din Roma şi având ca temă cursurile de pyrobazie (mersul pe foc) care se desfăşoară periodic, de câţiva ani, la Umbria, conţine observaţii interesante referitoare la metodologia pe care o presupune un asemenea obiect de cercetare. Este vorba de experimentarea unei metode de cercetare care anulează distincţia pozitivistă dintre subiectul şi obiectul analizei pentru a valorifica dinamicile interactive generate de coincidenţa celor doi poli. Parcurgerea acestui experiment de către cercetător, care a urmat el însuşi un curs de pyrobazie, generează o serie de observaţii care se impun atenţiei: cercetătorul are posibilitatea să participe total la acţiunea cercetată, implicându-se nu numai intelectual, ci şi emoţional; între cercetător şi subiecţii cercetării sale se instalează o relaţie de reciprocitate, cercetătorul trebuind să renunţe la poziţia rezervată de observator obiectiv şi să se supună judecăţilor, comentariilor, observaţiei celorlalţi, transformându-se astfel în membru al grupului.

Probleme interesante de metodologia cercetării evidenţiază studiile de etnologie şi antropologie întreprinse de cercetători care nu aparţin spaţiului

cultural ce face obiectul cercetării lor. Este vorba de interesul cercetătorilor occidentali pentru aspecte specifice societăţilor din sud-estul Europei, asupra cărora au întreprins studii sistematice. Revista „Europaea" supune aceste studii observaţiilor unor recenzenţi familiarizaţi cu spaţiile culturale respective, pentru a semnala eventualele elemente de disonanţă, în al doilea număr pe 1996, sub genericul „Privirea îndepărtată". Studiul lui Jean Cuisenier, *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates* (Paris, Presse Universitaire de France, 1994), recenzat de Mihai Nasta de la Université Libre din Bruxelles, reprezintă rezultatul unei cercetări de teren în trei sate din România: Sucevița din Bucovina, Sârbi din Maramureş şi Dobrița din zona centrală a ţării. Recenzentul apreciază efortul cercetătorului de a fi consecvent principiului anchetei de teren, revenind mai mulţi ani la rând în satele studiate, dar îşi formulează rezervele cu privire la suportul documentar al cercetării, atâta timp cât este reprezentat exclusiv de datele furnizate de informatorii din prezent, ignorându-se cele conţinute în operele unor mari folclorişti sau etnologi „avant la lettre" sau în arhivele Institutului de Folclor. Observaţiile critice ale recenzentului, care are avantajul intimităţii cu spaţiul cultural românesc, trimit la două concluzii privind acest tip de cercetare: pe de o parte, privind dificultatea de a întreprinde studiul unui spaţiu cultural căruia cercetătorul nu îi aparţine, neavând în comun cu el nici măcar instrumentul de comunicare lingvistică; pe de altă parte, pentru foarte mulţi cercetători occidentali, atracţia faţă de spaţiile Europei de Sud-Est, până acum mai puţin accesibile, datorită regimului politic de tip totalitar, se exercită cu forţă, considerându-le spaţii privilegiate pentru înţelegerea *in presentia* a acelor fenomene specifice colectivităţilor tradiţionale. Din aceeaşi perspectivă este recenzat şi studiul *Paraschiva–Vendredi. La sainte des femmes, des travaux, des jours*, semnat de Cl. Fabre-Vassas şi apărut în revista „Terrain", 24, pe 1995. Autoarea recenziei, Galia Valtchinova, de la Universitatea din Sofia, apreciază că autoarea are meritul de a propune o alternativă pentru înţelegerea fenomenului „fabricării sfinţilor" dintr-un spaţiu ignorat de cercetătorul occidental, respectiv din Orientul greco-ortodox. Metodologia propusă în acest studiu pentru examinarea unui sfânt ortodox se îndepărtează şi de „etnografia de reconstituire" din cercetările greceşti, româneşti, iugoslave sau bulgăreşti, care pun accent pe „supravieţuirile păgâne" şi pe latura mitologică, căutând „starea iniţială" şi subliniind „antichitatea profundă" a fenomenelor cercetate, şi de tratamentul istoric şi antropologic aplicat sfinţilor din aria catolică, inaugurat de J. Le Goff şi de alţii. Dar recenzenta pune concluziile cercetătoarei sub semnul unui reproş important: identificarea unor trăsături naţionale ale cultului Sfintei Vineri în România (studiul s-a bazat pe o cercetare de teren efectuată la Iaşi) trebuia să fie precedată de o circumscriere atentă a imaginarului

balcanic, pentru a discerne în raport cu el aspectele de specificitate. Ceea ce autoarea studiului a considerat o particularitate a acestei sfinte în spațiul românesc, respectiv călătoria pe care o întreprinde, nu este altceva decât un loc comun al multor sfinți ortodocși: aproape toți se deplasează, fac lungi călătorii, se refugiază pentru a apărea cu puteri miraculoase, pentru că este, de fapt, vorba de un tipar literar propriu retoricii bizantine, care îmbrățișează un discurs influențat puternic de ideologie.

Problemele generate de metodologia cercetării etnologice au ca obiect atingerea unui grad cât mai mare de obiectivare, în raport cu care Benedetto Coltargirone de la Universitatea din Cagliari propune, în primul număr al revistei „Europaea" din anul 1995, primul an de apariție, două modele: *Manualul de etnografie* al lui Marcel Mauss și *Metoda etnografiei* de Marcel Griaule. Cercetătorul pornește de la premisa că textele în care se concretizează munca antropologului și a etnologului riscă să fie construcții care se sprijină în mare parte pe vid, reprezentări de realități inexistente. Condițiile de muncă pe teren ridică mari probleme cum ar fi: durata sejurului, slaba cunoaștere sau chiar necunoașterea limbilor locale, neîncrederea informatorilor, dificultatea de a sesiza nuanțele și detaliile care pot fi elemente de primă importanță în înțelegerea unei culturi etc. Distanța dintre observator și cei care sunt supuși observației, incompatibilitatea culturală dintre ei sunt inconveniente care devin elemente structurale ale cercetării de teren, susceptibile de a antrena distorsiuni și de a compromite rezultatele. Recenziile amintite ilustrează acest aspect, sesizând consecințele unor distorsiuni în receptarea unor mesaje culturale în raport cu care receptorul deține un cod incomplet.

O altă problemă este semnalată de cercetător în legătură cu acțiunea observatorului de a comunica obiectiv realitatea receptată, cu ajutorul unui limbaj adecvat și universal. Dar și aici intervin distorsiuni: oamenii care observă și încearcă să înțeleagă comportamentul și ideile altor oameni, diferiți de ei, pentru a sesiza deosebirile și asemănările recurg la categorii care nu coincid cu cele deținute de cei observați. Etnologul trebuie să creeze „texte", care să-i comunice experiența și, în același timp, să medieze comunicarea cu societatea respectivă. Deci observatorul are un dublu statut față de realitatea observată: pe de o parte, de out-sider, de „străin"(ochiul de „străin" este cel care reacționează prompt la „alteritate"), dar, pe de altă parte, și de in-sider, uneori chiar de participant la acea realitate. Din descrierea experiențelor cuprinse în articolele amintite mai sus reiese că „participarea" este și ea de diferite grade. Cercetarea lui Paolo Bartoli despre pyrobazie probează o formă ideală de participare, pentru că statutul său nu este diferit de statutul celor observați, aparțin aceleiași culturi, chiar dacă nu au aceleași motivații pentru implicarea în experiența respectivă.

Cele două modele de obiectivare propuse de autorul articolului sunt alese şi pentru relaţia de contrast care funcţionează între autorii lor: M. Mauss este interesat de conţinutul cercetării, pe când M. Griaule, de modul cum se face o cercetare; primul nu lucra niciodată pe teren, celălalt l-a părăsit de puţine ori în decurs de 28 de ani. Dar între ei funcţionează şi o relaţie de similaritate: nici unul nu şi-a publicat manualul. M. Mauss nici măcar nu şi l-a redactat, el fiind rezultatul notelor stenografiate de elevii săi, iar M. Griaule nu a mai ajuns să revadă manuscrisul, manualul său fiind publicat postum.

Manualul de etnografie al lui M. Mauss propune un mare proiect de cercetare de tip monografic. Pentru Mauss, este important să fie sesizată substanţa, esenţa oricărui fenomen în legătură cu viaţa omului în societate – esenţa artei, a politicii, a magiei, a economiei, a religiei – pornind de la o concepţie filozofică. *Metoda etnografiei* a lui M. Griaule formulează o metodă etnografică generală, izolând condiţiile şi momentele ei constitutive: personalul cercetării, detectarea şi observarea faptelor umane, înregistrarea, critica, exploatarea documentelor, care reprezintă şi capitolele cărţii. Opţiunea sa este pentru exhaustivitate prin observare prelungită şi lucru în echipă, care permite controale care se încrucişează. Etnograful trebuie să fie în măsură să acţioneze un aparat critic prin confruntarea surselor între ele, prin confruntarea spuselor, a fenomenelor, prin compararea depoziţiilor orale cu observarea faptelor.

Spre deosebire de M. Mauss, care recomandă să nu se emită nici o judecată morală asupra faptelor înregistrate, să nu se manifeste uimire, Griaule consideră că uimirea este un stimulent preţios al curiozităţii; Mauss nu acordă intuiţiei nici un loc în etnologie, pe când Griaule consideră că cercetătorul se ocupă de organizarea „imponderabilelor". Pentru primul, etnologia este „o ştiinţă de statistică", pentru celălalt, „o ştiinţă de fapte de concomitenţă, de repetiţie, de succesiune".

O direcţie programatică a cercetării etnologice europene are în vedere spaţiile europene aflate în plin proces de schimbare. Consecinţele democratizării în Albania sunt analizate de Gilles de Rapper, de la Université de Paris X-Nanterre, în funcţie de reperul graniţei. Deschiderea graniţelor, dar, în acelaşi timp, menţinerea lor produce în Albania de sud un fenomen interesant de comerţ şi de emigrare pe care cercetătorul îl analizează din perspectiva opoziţiei legal/ilegal. Practicarea comerţului în spaţiul de graniţă a generat apariţia a două categorii de persoane: comercianţii profesionişti, care deţin o viză specială pentru a trece în Grecia de câte ori doresc pe parcursul unui an, şi contrabandiştii, care sunt agricultori sau băcani în satele de graniţă şi care ajung în Grecia în mod ilegal. Dar această opoziţie legal/ilegal nu corespunde cu realitatea în cazul celor două categorii de persoane: dacă toţi contrabandiştii sunt în afara legii şi este recunoscut acest

lucru, în schimb, nici importatorii legali nu sunt întotdeauna în regulă şi sunt suspectaţi de acţiuni frauduloase; în acelaşi timp, deşi contrabanda este o activitate ilegală, este considerată de populaţie îndreptăţită şi necesară în condiţiile date, pe când importarea legală, fiind masivă, este resimţită ca ameninţătoare pentru agricultura locală. În felul acesta, opoziţiei legal/ilegal nu îi corespunde opoziţia licit/ilicit, bine/rău. Cercetătorul supune analizei şi un alt fenomen generat de noua relaţie cu graniţa a populaţiei din sudul Albaniei, acela al deplasărilor de populaţie. Acestea sunt sezoniere şi se produc mai ales la sate, ceea ce determină absenţa mâinii de lucru pentru agricultura locală, fapt pentru care aceasta nu se practică decât pentru consumul familial, oraşele fiind aprovizionate cu legume din import. Comerţul de frontieră şi emigraţia sezonieră generează un aparat poliţienesc foarte numeros, specializat pentru toate categoriile de interese ale statului. Cea mai mare parte a efectivelor de poliţie este de origine locală şi, de cele mai multe ori, cei care se angajează în poliţie sunt numeroase persoane care au eşuat în tentativa de emigrare sau de contrabandă. În această proximitate a poliţiei cu populaţia rezidă una dintre sursele corupţiei, alt aspect acut al societăţii albaneze de astăzi. La nivel moral, se naşte opoziţia între această Albanie contemporană, formată din clandestini, caracterizată de trafic şi corupţie, şi Albania de altădată, de dinainte de cel de-al doilea război mondial, al cărei suport erau noblеţea, mândria şi stăpânirea de sine. Astfel, sub aspect social, devine manifestă opoziţia între tradiţie, care se asociază cu noblеţea de caracter, şi modernitate, reprezentată de tendinţa ilegală. Fenomenele complexe asupra cărora atrage atenţia cercetătorul italian nu reprezintă un aspect izolat sau specific numai spaţiilor de graniţă, ci este una dintre consecinţele schimbărilor radicale din zona sud-estică a Europei, asupra cărora societatea nu este încă pregătită să acţioneze nici pentru a le combate, nici pentru a le studia mecanismele de producere, fapt pentru care prejudiciază contextul social, economic, moral al existenţei. Societăţile care parcurg tranziţii posttotalitare nu sunt pregătite nici pentru restructurarea pe care o presupune o schimbare radicală, politică, economică şi socială, dar nici să asimileze această realitate în planul ştiinţelor umane, să o reflecte, să o analizeze şi să caute soluţii. Cercetarea etnologică şi antropologică occidentală este interesată de asemenea fenomene complexe, dar, în acelaşi timp, nu deţine toate pârghiile necesare pentru a înţelege. Acest lucru ar trebui să reprezinte un semnal pentru specialiştii care fac parte din societăţile contemporane în tranziţie şi să le direcţioneze atenţia cu mai multă insistenţă asupra acestor probleme.

Interesul cercetătorilor europeni pentru aplicarea studiului lor asupra propriilor societăţi se manifestă şi în abordarea problemelor pe care le ridică proiectul Europei comunitare, fapt pentru care un articol din numărul al doilea

pe 1996 al revistei „Europaea" se ocupă de reacţia Suediei faţă de acest proiect. Morris A. Fred, de la Universitatea din Chicago, analizează realităţile sociale, politice şi economice ale Suediei din perspectiva intrării în Comunitatea Europeană.

Fenomenul unor „mode culturale" ale societăţii europene occidentale reprezintă un alt punct de interes pentru cercetarea antropologică, aceste forme de manifestare fiind analizate ca microfenomene culturale, ca fragmente de socialitate capabile să evidenţieze tendinţele semnificative ale culturii contemporane. O modă culturală cum este aceea a cursurilor de deambulaţie pe foc face obiectul unei cercetări de teren a lui Paolo Bartoli, de la Universitatea din Cagliari, *Mergătorii pe foc ai Europei de Vest. Experienţa corpului în căutare de sens*. Societatea occidentală este un adevărat teatru al modelor spirituale şi religioase „exotice", cărora li se caută sensul în nevoia de identitate a individului într-o lume pe care consumul o uniformizează şi o destructurează în mod traumatizant. Cercetătorul italian analizează motivaţiile celor care participă la un asemenea curs, observând că tema forţei, a energiei intervine ca principiu explicativ dominant atât în discursul organizatorilor cursului, cât şi în cel al participanţilor. Organizatorii au dat cursului funcţia de actualizare a unui ritual celtic pentru care optează datorită impasului în care se află societatea de consum: fenomenul de alienare pe care îl generează separă majoritatea indivizilor de forţa lor vitală, îi înstrăinează faţă de ei înşişi, îi face nefericiţi, ceea ce determină nevoia de schimbare interioară, de „regăsire", de descoperire a „potenţialului ascuns", de reîncărcare cu energie, de cunoaştere a adevăratului eu. Recuperarea ritualurilor vechi reprezintă un mijloc de atingere a acestor obiective, o experienţă care permite supunerea la probe, o posibilitate de a constata că imposibilul este în noi înşine şi este creat de noi înşine. Participanţii, cărora organizatorii nu le-au impus opţiunea lor, şi-au motivat decizia de a fi prezenţi la aceste cursuri referindu-se la munca rutinată pe care o desfăşoară, la criza profundă pe care o traversează sau pur şi simplu la curiozitatea de a trăi o astfel de experienţă. Cercetătorul sesizează folosirea terminologiei laice alături de cea ezoterico-religioasă, precum şi funcţionarea noţiunii de energie ca dispozitiv eficace de traducere care permite comunicarea celor trăite şi a emoţiilor, precum şi comunicarea în interiorul grupului. Se vorbeşte de o energie subtilă, de o energie cosmică născută o dată cu lumea, pe care popoarele primitive o cunosc şi ştiu să o utilizeze şi pe care oamenii „civilizaţi" au pierdut-o sau au uitat-o. Din sincretismul dezinvolt de referinţe ideologice ale participanţilor la cursurile de pyrobazie reiese fragmentarea identităţii individuale, nici unul dintre ei neavând un sentiment de apartenenţă exclusivă. De aici decurge neconcordanţa dintre caracterul de rit al deambulării pe foc, climatul de intensă solidaritate specific atmosferei

comunitare a ritului şi absenţa unui orizont cultural împărtăşit, a unui suport mitic, a unui destin colectiv în numele căruia să acţioneze membrii grupului.

Analizând mecanismele care pun în funcţiune o asemenea acţiune de grup în societatea de consum, P. Bartoli sesizează că explicaţia invocată de toţi cei care au participat la pyrobazie pentru fenomenul de analgezie şi incombustie (pentru care cercetătorul însuşi depune mărturie în calitate de participant şi experimentator, constatând că la traversarea unui covor de jăratic cu temperatura de aproximativ 800 de grade nu este resimţită nici o durere şi nu rămân urme de arsuri pe talpa piciorului) este „credinţa", chiar dacă aceasta nu se raportează la o forţă divină, ci este modulată în termeni tereştri ca încredere în sine şi în succesul acţiunilor proprii. Concluzia este că apelul la credinţă se prezintă ca o stare de tensiune cognitivă şi afectivă în măsură să activeze în subiect decizia de a înfrunta bunul simţ şi a-şi supune corpul la proba focului. În comparaţie cu ritualurile de deambulaţie pe foc care se practică în contemporaneitate în Spania, într-un mic sat din Castilia, în Bulgaria şi mai ales în nordul Greciei, de Sfântul Constantin, sau în Macedonia, la Aghia Heleni, şi care au suport religios, pyrobazia care se poate practica în cadrul unor cursuri „laice" în diverse ţări din Europa occidentală exaltă „credinţa în sine", întăreşte motivaţiile personale, demonstrează posibilitatea depăşirii limitelor proprii şi readuce încrederea în sine. De aceea, asemenea cursuri devin forme de „tratare" a insatisfacţiei indivizilor cu privire la condiţia lor existenţială, de exprimare a atitudinii lor de refuz şi critică faţă de societate, de solidarizare şi de eliberare printr-o acţiune de alteritate uluitoare, asigurată de caracterul excepţional al performanţei.

Din cercetarea sa, P. Bartoli deduce o tendinţă culturală larg răspândită, specifică societăţilor de consum: finalitatea terapeutică pe care o promit asemenea cursuri, obiectul lor fiind o serie de suferinţe existenţiale vagi, de slăbiciuni şi neputinţe personale, sentimente neplăcute de inadecvare, de incertitudine, de angoasă în raport cu care funcţionează ca remediu „energiile ascunse", traseele de întărire lăuntrică, o „prezenţă în lume" mai hotărâtă şi mai autonomă. Acţiunea lor nu are legătură cu biomedicina sau cu prevenirea şi promovarea sănătăţii, ci poate fi pusă în relaţie cu medicina „holistică" sau „alternativă" cu care are în comun tipul de probleme cărora pretinde să le găsească soluţii şi principiul nonseparării spiritului de corp.

Modalităţile de afirmare a identităţii sunt obiectul a numeroase studii etnologice şi antropologice, mai ales în condiţiile acelor grupuri etnice minoritare sau în conflict. Tema graniţelor, care direcţionează secţiunea de studii *Limina* din primul număr al revistei „Europaea" pe anul 1996, grupează articole privind situaţia din Bosnia-Herţegovina (*Mostar: frontiere, graniţe, grupuri de interese*, semnat de Kristof Gosztonyi de la Freie Universität din Berlin), din Ţara Bascilor (*Muga: frontieră şi graniţe în Ţara Bascilor*, de

Aitzpea Leizaola de la Université de Paris X-Nanterre), din Corsica şi Sardinia (*Frontieră şi legături la periferie*, de Gilles Ravenau de la Université de Paris X-Nanterre). Problema identităţii este abordată şi de Bjørn Thomassen în studiul amintit, care apreciază că spaţiul de graniţă este un teritoriu privilegiat pentru studierea relaţiei dintre spaţiu şi identitate. Cercetătorul atrage atenţia asupra modului diferit de a pune în relaţie identitatea cu teritoriul în anumite zone din Europa, în special din Balcani. Chiar dacă relaţia cu spaţiul societăţii moderne tinde să se relaxeze datorită amplului proces de mişcare, de „deteritorializare" şi de „globalizare", există încă grupuri umane a căror identitate se defineşte în funcţie de spaţiu, sunt „locale", spre deosebire de cele „cosmopolitane", lor fiindu-le specifice forme culturale limitate în spaţiu, stabile, tradiţionale; de aici decurge adeseori o atitudine de respingere a diferenţei culturale, a alterităţii.

Un alt mod de investigare etnologică este fundamentat de cercetarea europeană prin recurs la operele literare care pot funcţiona ca document. Un exemplu în acest sens îl reprezintă studiul semnat de Marinella Lorinczi, de la Universitatea din Cagliari: *Transilvania şi Balcanii ca regiuni multietnice în opera lui Bram Stoker*. Autoarea caută în realităţile spaţiilor multietnice sursele de inspiraţie ale scriitorului irlandez, analizând două dintre romanele sale: *Dracula*, apărut în 1987, şi *The Lady of the Shroud*, apărut în 1989. Acţiunea primului roman este plasată în Transilvania, care în secolul al XIX-lea reprezenta în imaginaţia colectivă a Occidentului graniţa între estul şi vestul Europei, pe când acţiunea celui de-al doilea roman este localizată într-un teritoriu imaginar, cu nume fictiv, *Ţara munţilor albaştri*, pentru care cercetătoarea consideră că Stoker a avut ca model statul Muntenegru. Configuraţia etnică ficţională concepută de scriitor pentru Transilvania reprezintă o simplificare şi o alterare a realităţii de atunci, pentru că Stoker nu a dat un rol important realilor contestatari ai puterii din acest spaţiu şi a evitat să menţioneze rivalitatea dintre români şi unguri. Numeroasele referiri etnice sunt detalii ineficiente în planul diegetic, fapt pentru care în versiunile filmice ale romanului spaţiul transilvănean este, de obicei, decorativ sau, cel mult, evocă o origine exotică, barbară. Specificul acestei lumi funcţionale pare a corespunde perioadei victoriene târzii, ceea ce permite corelarea cu poziţia Marii Britanii ca putere în declin şi cu revendicările populaţiilor colonizate, în general, şi a celei irlandeze, în special. În schimb, în romanul *The Lady of Shroud* se manifestă pregnant interesul lui Stoker pentru minorităţile etnice, în general, şi pentru destinul grupurilor mici, îndeosebi, aflate în obiectivul puterilor expansioniste. Modelul etnic cu care şi-a exersat imaginaţia a fost cel din Balcani, care, alături de Transilvania şi de Irlanda, s-a aflat în linia întâi a vieţii politice şi a istoriei europene. Funcţia conflictelor interetnice reprezintă în acest roman o parte integrantă a structurii narative. După

modelul romanului irlandez din secolul al XIX-lea, subiectul are o poziţie subordonată faţă de problemele de rasă, de religie şi de naţionalitate.

„CELĂLALT SAT" ÎN COMUNITATEA TRADIŢIONALĂ SUD-TRANSILVĂNEANĂ

CORNELIA GANGOLEA

Relaţia binară „lumea aceasta" – „lumea cealaltă", acceptată atât de mentalul arhaic, cât şi de cel modern [1], se regăseşte şi în sfera habitatului, unde, prin „logica" răsturnării în oglindă a unei imagini arhicunoscute: *satul* (perceput ca unitate de locuire), se obţine simetric, în replică, *cimitirul* de obşte.

Extinderea constructului dual nu va genera însă, obligatoriu, denominaţia „satul morţilor", pentru locul destinat înhumării [2], deşi ideea o regăsim, explicit, în limbajul poetic al bocetului: *Că e vremea de pornit / În pământ de locuit* [3].

Rituri de întemeiere prin „tragerea brazdei", care stabileşte vatra viitoarelor aşezări, se pot regăsi practicate şi în cazul perimetrelor sepulcrale, analogia cea mai frecventă făcându-se în legătură cu gestul consacrării spaţiului [4].

Separarea de profan a locurilor sacre, cum sunt considerate a fi cimitirele, se va face, iniţial, prin distanţare, şi apoi prin îngrădire. E aici ideea de *delimitare simbolică* a două entităţi opuse: „satul" şi „îngropătoarea" (locuitorii acestora aparţinând, unii, lumii viilor, ceilalţi, lumii „dalbilor pribegi") [5], dar şi *practică*, cimitirele „fără pălan" părăsindu-se [6], religia

[1] Motivaţia este dorinţa individului de a „exista" şi după moarte.

[2] Cel mai frecvent apare fixarea noţională în termeni: *spaţiali* („cimitirul de după grădini", „cimitirul din deal", „cimitirul din ţarini"), *temporali* („cimitirul ăl vechi", „cimitirul nou"), *etnici* („cimitirul săsesc", „cimitirul ţigănesc").

[3] În cântecele funebre este evocată şi imaginea *lumii de dincolo*, unde, prin pierderea identităţii, satul este „fără nume" şi cărarea „fără urme".

[4] Vezi: P. Procopoviciu, *Rânduiala slujbei sfinţirii cimitirului*, Chişinău, 1942.

[5] Dorinţa de separare e, neîndoielnic, reflexul temerii faţă de cei dispăruţi şi, implicit, faţă de locurile unde aceştia sunt îngropaţi.

[6] Vezi: Arhiva Mitropoliei Ardealului, Sibiu, INVENTARELE Parohiilor din Protopopiatu(l) Tract(ului) Sighişori(i) gr(eco) răsăriteanu... din *data* 5 Avgust, Nr. Conz(istorial) 580 şi 154 anul 1854: „*Loc de îngropăciunea morţilor, neînchis şi nefolosit. S-au poruncit să să închiză*" (Sas-Daia, j. Sibiu), „*Ţintirimul, loc de îngrop(area) morţilor, pe un deal, loc neroditoriu, e neroditoriu, e neînchis şi nefolosit*" (Archita, j. Mureş).

creştină, prin dogmele propovăduite, neadmiţând pângărirea acestora de către „intruşi" (oameni de altă credinţă sau animale nesupravegheate). În acest sens sunt stipulate şi interdicţii de înhumare în progadie a copiilor nebotezaţi, a ereticilor sau sinucigaşilor[7], zona de demarcaţie dobândind o valoare pozitivă.

Dacă locurile periferice le revin celor marginalizaţi de societate (categoriilor enumerate adăugându-li-se rromii şi sectanţii), în cazul în care aceştia nu au cimitire distincte[8], cine va beneficia de o poziţionare privilegiată? Răspunsul, oferit de analiza, în paralel, a ambelor „sate", relevă existenţa unei stratificări ierarhice a membrilor acestora, în funcţie de prestigiul social, moral, religios etc.

Stratificarea, creatoare de status-uri inegale, e cea care va veghea şi la respectarea normelor (chiar dacă acestea nu sunt impuse – în cazul comunităţii tradiţionale – decât prin dreptul consuetudinal), stabilind precis poziţionarea casei, în sat, şi a locului de veci, în cimitir. În consecinţă, configuraţia aşezării va fi reprodusă, în mic, de către cimitir[9].

Dusă mai departe, analogia se stabileşte şi între casele durate, e adevărat, unele numai pentru o vreme, altele pentru totdeauna (*Dă-mi o teslă şi-o mistrie / Să-ţi fac casă pe vecie*). Dar, pe când primele permit constructiv comunicarea, cu lumea din jur, a celor care le locuiesc, ultimele zădărnicesc această posibilitate. Aici nu mai poate fi pus semnul egalităţii, deşi „ferestrele sufletului" practicate în pereţii coşciugului par să aibă tocmai acest scop[10]. Ruperea

---

[7] Pentru cei din urmă, comunitatea unui sat din Ţara Făgăraşului (Cârţişoara, j. Sibiu) practică, conştient, eludarea canoanelor, simulând forţarea pătrunderii în incinta împrejmuită prin ruperea câtorva ostreţe din gard, iar coşciugul celui proscris e introdus prin spărtură şi îngropat la periferia progadiei. Se socoteşte că astfel nu s-a încălcat interdicţia bisericii, netrecându-se peste pragul (încărcat cu adânci semnificaţii mitico-religioase) al porţii de intrare în cimitir.

[8] În structura aşezărilor, izolarea grupurilor etnice minoritare (vezi cazul rromilor) e frecventă, fenomenul reflectându-se şi în modalitatea de organizare a cimitirelor.

[9] În ultimele decenii, interferenţa colectivităţii rurale cu medii sociale mai largi a determinat o dinamică a fenomenelor, ajungându-se la modificări în structura şi funcţionarea factorilor care definesc spaţiul habitual.

[10] Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, *Cântecul Zorilor şi Bradului*, Bucureşti, Editura Muzicală, 1988 p. 663:

Măstoreii ce-i lucrau?
Casa lui îi bărduiau,
Casă cu nouă ferești.
Pe-o fereastă dor să-i vină,
Dor să-i vină de la maică;
Pe-o fereastă dor să-i vină,
Dor să-i vină de la taică;
Pe-o fereastă dor să-i vină,
Dor să-i vină de la fraţi;
.....

relaţiilor cu membrii comunităţii, cauzată de absenţa dialogului, determină depersonalizarea defunctului şi reduce rolul casei subpământene la cel de simplu adăpost *(Groapa-i casa omului / Şi tătă averea lui)*, iar dorinţa de eufemizare a morţii o metamorfozează într-un „loc de odihnă", atribut transferat întregului cimitir [11].

Individualitatea, dobândită prin locuire, a casei din sat, se va transmite şi celeilalte variante arhetipale? Se pare că însemnul de mormânt, pe lângă alte funcţii (ritualică, de marcare a locului înhumării, estetică), o deţine şi pe cea de „personalizare" a acestuia. Atât prin tipul morfologic, cât mai cu seamă prin înscrisuri, crucile şi stâlpii de mormânt reuşesc să diferenţieze „locurile de veci", individualizându-le şi valorizându-le, înscrisurile tombale urmărind fixarea în memoria colectivă a celor dispăruţi.

Părăsirea unui microcosmos familiar şi intrarea într-o postexistenţialitate incertă se face, ritualic, prin dotarea noii locuinţe a celui plecat cu un inventar obiectual minim (pieptene, ac, aţă, unelte sau, uneori, în cazul tinerelor mame, păpuşi identice numeric cu copiii rămaşi orfani [12]), având scopul vădit de a asigura continuitatea vieţii şi dincolo de moarte.

Încercarea, prin astfel de practici, de a stabili similitudini între cele două universuri, e cu mult mai veche decât creştinismul şi s-a ivit din teama de necunoscut, ponderată de aceste credinţe.

Indiferent de evoluţia modelelor culturale, felul în care comunitatea apreciază „imaginea" spaţiului locuit conduce la păstrarea (dobândirea sau pierderea) prestigiului membrilor săi. În contextul analizei propuse, mormântul nu poate face excepţie, referinţele, în cazul său, articulându-se în funcţie de derularea scenariului ritualic. Cel funebru, conservator, admite cu greutate abateri de la normă şi, totuşi, aspectul cimitirului tradiţional nu suferă de monotonie.

Virând spre simplificare şi ceremonial, practicile ritualice s-au modificat în ultima perioadă. Inovaţiile de tip urban penetrează spaţiul cimitirului rural, modelându-l ca pe un hibrid ce plăteşte deseori tribut kitsch-ului. Mormintele şi însemnele acestora, înălţate ostentativ din materie costisitoare (marmură, ciment, profile metalice care înlocuiesc căldura şi plasticitatea lemnului sau sobrietatea austeră a pietrei), sunt de cele mai multe ori un simplu transfer al

---

[11] De altfel, etimonul termenului „cimitir" s-a stabilit a fi gr. *koimeterion*, care înseamnă „loc unde se doarme (cameră nupţială)", de unde ideea că cei îngropaţi aici (simbolic, asimilaţi grăunţelor ascunse în pământ), după o aşteptare, hotărâtă de marile cicluri ale naturii, ar putea să se reîntoarcă la viaţă. *„De aceea se şi cheamă locul acesta cimitir, ca să ştiţi că cei răposaţi şi depuşi aici nu sunt morţi, ci sunt culcaţi şi dorm"* (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia despre numele cimitirului şi despre Sfânta Cruce*, în L. P. G., t. XLIX, col. 393.).

[12] Se încearcă, dramatic, şi în acest mod, definirea prin obiecte a personalităţii pierdute de defunct.

dorinţei de opulenţă, din sat în cimitir. Casa din progadie trebuie să se ridice la nivelul celei de pe uliţele aşezării!

Uniformizarea cimitirelor, rezultată din tendinţa de „imitare", anihilează implicit şi personalitatea acestora, expresivitatea artei funerare tradiţionale pierzând în faţa impulsului de a se copia, până la banalizare, acelaşi tip de însemn considerat a fi „la modă".

Ce se întâmplă însă în cimitirele constituite, în cătunele risipite, unde fiecare familie îşi îngroapă morţii în ţarina aflată în perimetrul gospodăriei?

Aici, singularizarea mormintelor aparţinând unui neam nu provoacă reacţiile remarcate în cadrul cimitirului comunitar[13]. Morţii sunt mai repede uitaţi, mormintele şi însemnele mai simple respectând îndeaproape tradiţia, comuniunea celor două lumi rezolvându-se tocmai prin proximitatea caselor de locuit aflate deseori sub oblăduirea aceleiaşi împrejmuiri. Moartea e percepută ca un lucru firesc, înspăimântând mai puţin.

Autorităţile au încercat (şi încearcă în continuare) „coborârea" spre vale (unde, de regulă, se află nucleul central de locuire, cu biserica şi cimitirul de obşte) a acestor morminte familiale. Distanţele apreciabile împiedică însă transportul (mai cum seamă pe timp de iarnă). Un compromis s-a realizat prin constituirea unor „cimitire de vecinătate", de mici dimensiuni, grupând morţii gospodăriilor învecinate (cazul cătunelor satelor Loman sau Purcăreţi, jud. AB).

Recunoscute ca structuri organizatoare, tradiţiile ceremonialului (funebru) sunt, în mare parte, responsabile de imaginea „celuilalt sat" [14].

Sancţionarea practicilor ritualice se face însă diferenţiat. Mentalul colectiv rămâne tributar sistemului (şi, însuşindu-şi cadrul său de referinţă, acceptă „modelul" progadiei rurale), pe când cel individual, prin „inovaţii", tinde să spargă tiparele. E evidentă aici o contradicţie între *nevoia* de „a fi în rând cu lumea" (solidaritatea comunităţii fiind indusă tocmai prin ritual) şi *dorinţa* de a te distanţa de aceasta, epatând [15], relaţiile dintre colectivitate şi individ restructurându-se continuu.

---

[13] *„Faptul că n-au cimitir al satului deschide o perspectivă în sufletul acestor oameni în care mai dăinuiesc veacuri de mult apuse ale naţiei noastre. Ni-i arată foarte integraţi în natură şi puţin reflexivi. Cimitirele sunt produsul individualizării orăşeneşti şi al înstrăinării de cursul firii"* (*Satul de momârlani*, în „Sociologia românească", anul II, nr. 11–12, noemvrie-decemvrie, 1937, p. 571).

[14] În virtutea aceloraşi cutume, comunitatea rurală a optat, vreme îndelungată, pentru anumite tipuri arhitecturale, în construcţia locuinţei.

[15] Dorind să se facă remarcat, în concurenţă cu ceilalţi, individul amplifică, nu întotdeauna în sens pozitiv, secvenţele ceremoniale. Mărimea exagerată a monumentelor funerare, încărcătura barocă a ornamentelor acestora, abundenţa meselor comemorative, exagerări în purtarea doliului etc. sunt câteva expresii concrete ale acestei tendinţe.

Problema fundamentală rămâne însă relaţia *viaţă–moarte*, ideatic, de aici plecându-se în analiza entităţilor corelate: *satul şi cimitirul.*

Care e reflexul perceperii, de către comunitatea rurală, a funcţionării dualităţii? Va fi unul obiectiv, în condiţiile în care ne raportăm, perpetuu, la *moartea celuilalt (prefigurând numai propria noastră trecere dintr-o lume în altă lume)*?

Un enunţ biblic, devenit proverb popular, afirmă: *Moartea şi viaţa sunt în puterea limbii* [16]. Rămânând în aceeaşi sferă, perspectiva etică oferă un verdict exclusivist, proferând: *Cin' m-a scos din al meu sat / N-aibă loc de îngropat* [17]. Cea religioasă îndeamnă la supunere (necondiţionată!) în faţa sorţii: *Dumnezeu rânduie şi casa din sat şi locul din cimitir* [18].

Umblă moartea cât îi satu / Şi sălaş n-a căpătatu [19]. Transferat în progadie, sălaşul se reduce – dimensional – la minim: *Cât cuprinzi cu braţele / Cât razămi cu spatele* [20]. De aici, până la: *Gol ai venit, / Gol te duci, / Cu tine de-aici nimic nu duci* [21], nu mai e decât un pas!

Şi, oricum ar evolua societatea (virarea obiceiurilor spre ceremonial, desacralizarea locului destinat înmormântării etc.), încercarea de identificare a celor două lumi e consecinţa nevoii de structurare a relaţiilor dintre cei plecaţi şi cei rămaşi.

AMINTIRI DESPRE MARIA TĂNASE

LAURA JIGA

Doamna Profira (Rica) Stoicescu este una dintre acele foarte rare persoane care, în pofida vârstei înaintate (93 de ani!), îşi păstrează tinereţea, memoria, inteligenţa şi, mai ales, delicateţea şi generozitatea spiritului. Ascultând-o vorbind, te bucuri, te miri, admiri şi, în ceea ce mă priveşte, te îndoieşti asupra propriului comportament al viitoarei bătrâneţi (dar ai mai

---

16 *Apa trece, pietrele rămân. Proverbe româneşti*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1966 (5035).

17 Informatoare: Vetuţa Bera, 58 ani, Mândra, BV.

18 *Ibidem.*

19 Vezi nota 10, p. 646.

20 Vezi nota 10, p. 647.

21 Vezi nota 16 (2829).

căpătat un reper). Amintirile domniei sale povestesc despre Bucureştiul începutului de secol, cu instituţii, mici întâmplări şi multă atmosferă, despre o prietenie strânsă cu tânărul student Mircea Eliade (se întâlneau zilnic, după cursuri, la „ceas la Universitate" şi se plimbau pe străzile oraşului până noaptea târziu, discutând), despre un soţ minunat, celebrul medic Sergiu Stoicescu, persoană deosebită, prin calităţile sale umane şi profesionale, despre un fiu care ar fi vrut să-şi urmeze tatăl, dar a fost dat afară din Facultatea de Medicină din raţiuni politice specifice partidului comunist – „pentru că era fiul lui taică-său" – , fiind nevoit să treacă la Chimie şi ajungând una dintre cele mai mari speranţe ale cercetării româneşti în domeniul chimiei. Eforturile d-nei Stoicescu de a păstra vie, în memoria celorlalţi, amintirea soţului şi fiului, amândoi morţi prematur, au rămas principala sa preocupare: a reuşit să publice versurile doctorului Stoicescu, să doneze un computer Facultăţii de Chimie, doreşte să ofere o bursă unui student valoros. Pentru aceasta, vinde ce i-a mai rămas prin casă şi, mai ales, povesteşte. Şi cum o poveste atrage după sine o alta, iată ce s-a întâmplat într-o zi de toamnă (prin 1958):

La uşa medicului sună cineva. Orele de consultaţie nu începuseră şi nu era anunţat nici un musafir. Deschizând, d-na Stoicescu vede în faţa ei o femeie foarte frumoasă, cu un buchet imens de „flori ţărăneşti: gura-leului, cârciumărese...": „– Venii!" „– Bine venişi!", i-a răspuns gazda, preluând graiul oltenesc şi nerecunoscând persoana poftită în casă. „– Sunt Maria Tănase". „Ea deja era celebră şi atunci am recunoscut-o. Soţul meu era medicul familiei Tănase". Au stat toţi trei de vorbă, a urmat o consultaţie, apoi ea a plecat. După câteva zile, sună telefonul: „– Fetiţo, ai ceva bun la frigider?", „adică vin", lămureşte d-na Stoicescu povestind. „– Am". „– Vin la voi să vă cânt". Maria Tănase a venit apoi toată iarna, după spectacole, şi le cânta până la ziuă. Era un dar pe care ea îl făcea medicului Stoicescu şi soţiei sale. Prin primăvară a aflat că are cancer şi n-a mai venit, schimbându-şi medicul curant. Pe lângă aceste amintiri de o iarnă, d-nei Stoicescu i-a mai rămas de la Maria Tănase o scrisoare adresată medicului. „Ea era veşnic în pană de bani, pentru că ajuta foarte multă lume. La timp sau peste termen, îi înapoia întotdeauna. Era o persoană foarte corectă".

„Eu, soţia medicului Stoicescu, donez această scrisoare Arhivei de Folclor a Institutului de Etnografie şi Folclor «C. Brăiloiu»":

„Mă ierţi că nu am găsit un plic mai bun. Şi pentru întârziere, şi pentru hârtie, şi pentru toate păcatele mele vă rog de iertare.*

Sunt într-o goană nebună după nişte treburi, este vorba să plec luni în Bulgaria, de unde mă voiu întoarce şi când mă voiu întoarce, mă voiu «răzbuna».

Cu drag şi scuze, mii şi mii, M. Tănase".

---

*Scrisoarea este împachetată într-o coală de hârtie îndoită.

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI, **Păcală – eroul comic din snoava populară românească**. Studiu comparat. Cuvânt înainte de prof. dr. Dim. Păcurariu, Craiova, Editura Hyperion, 1998, 200 p.

În lumea noastră, frământată de mari probleme ale existenței, este întotdeauna bine venit un semn care să ne reamintească despre importanța râsului, despre funcția lui terapeutică, despre utilitatea lui în menținerea echilibrului psihic.

O bătrână informatoare din com. Lupșanu, jud. Călărași, îmi spunea cu ani în urmă: „Cine gândește rău atrage răul, cine gândește bine atrage binele". Tălmăcite în limbaj științific, cuvintele bătrânei se referă la energia negativă pe care o emană cei triști, în contrast cu fluidul pozitiv emanat de cei veseli; indirect, ele se referă la necesitatea activării acelor mecanisme psihice cu acțiune benefică asupra conștientului (care transmit mesaje bazate pe sugestia subconștientului), mecanisme care se declanșează printr-o gândire pozitivă, în ultimă instanță prin râs.

Psihoterapia modernă subliniază valoarea râsului și efectul său liniștitor asupra psihicului uman, cu consecințe evidente în ameliorarea comportamentului și a relațiilor oamenilor. Ajungem, în acest fel, la reala valoare socială a râsului, pe care H. Bergson a subliniat-o în celebra sa lucrare *Le rire. Essai sur la signification du comique* (1932). Numindu-l „gest social", „specie de păcăleală socială", Bergson relevă funcțiile râsului în societate, importanța lui în comunicarea între oameni, creând starea „de bine" a individului, în genere.

Privită în acest context, cartea lui Mihai Alexandru Canciovici, această primă monografie a eroului comic din snoava populară românească, readuce în atenția noastră acele repere ale filosofiei populare privitoare la puterea râsului care echilibrează și vindecă, liniștește și însenineză omul în comunicarea cu semenii, în lupta sa pentru o existență convenabilă, în genere.

Dar valoarea psihologică a cărții este dublată, fără îndoială, de valoarea ei științifică. Principalul ei merit constă în metodologia clară de sistematizare a bogatului material desprins din literatura de specialitate (cu judicioase aprecieri critice), din arhivă (Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu" și Arhiva de Folclor a Academiei, Cluj-Napoca), dar și a unui prețios material cules personal pe teren de autor. Totodată, este meritorie adoptarea unei perspective comparative prin comentarea personajului simbol al snoavei populare românești – Păcală – în raport cu eroi comici din alte spații culturale, „popularizați mai ales pe calea scrisului, care au intrat și în circuitul povestirilor populare, căpătând amprenta oralității" (p. 83)

Atenția autorului se oprește cu precădere asupra personajului reprezentativ al narațiunii comice românești – Păcală – și asupra întâmplărilor al căror erou este el, utilizând pentru analiză o metodologie interdisciplinară ce ia în cosiderare, pe lângă informațiile oferite de folcloristică, acele informații din sociologie, istorie sau etnologie care contribuie la conturarea mai exactă a problematicii supuse analizei.

Specialist recunoscut în studiul snoavei populare, M. A. Canciovici reușește prin lucrarea de față să aducă unele contribuții privind structura compozițională a acestei categorii narative, privind, totodată, valoarea socială a comicului, în genere. Analizând personajul model din snoavă, autorul nu este preocupat doar de structura lui psihică și morală; el își oprește analiza asupra relațiilor lui sociale, asupra relațiilor lui cu autoritățile satului – cu

primarul, preotul, boierul sau cu personaje din colectivitatea satului: ţiganul, femeia necredincioasă, prostul, hoţul. Condiţia de om simplu a eroului, expus nedreptăţii, supus unor grele servituţi, stimulează inventivitatea lui în găsirea unor posibile răspunsuri adecvate provocărilor care îi sunt adresate.

Analizând contextul socioistoric care l-a generat pe Păcală, autorul prezintă aspecte ale satului feudal, în care apariţia elementelor capitaliste – şi mai ales a banului – provoacă numeroase situaţii conflictuale. Umilit şi adesea păcălit, conştientizând nedreptatea socială a timpului său, Păcală simte nevoia să sancţioneze incorectitudinea, necinstea, lăcomia unor semeni ai săi. Isteţimea sa, spiritul său inventiv îl ajută să găsească soluţii care corespund dorinţei lui de răzbunare. De obicei el simulează prostia, naivitatea: „Păcală este un mare artist al disimulării şi al artei simulării perfecte a neroziei pe care el le speculează drept procedee de păcălire şi batjocorire a duşmanilor" (p. 29). Actele lui Păcală pot fi interpretate, aşa cum bine observă autorul, ca forme de protest social, comicul creat având finalităţi moralizatoare. Dar nu putem trece cu vederea faptul că, uneori, actele lui Păcală, prin absurdul şi cruzimea lor, atenuează faţeta pozitivă a eroului şi a măsurilor lui justiţiare, conferă o nuanţă diabolică comportamentului acestuia şi comicului creat de el. Autorul nu a subliniat suficient faptul că râsul, în acest caz, nu mai este o „armă socială", este cinic şi primitiv, aruncă o lumină întunecată asupra gândirii umane. Umorul devine negru, absurd, şi râsul îşi pierde funcţia sa echilibratoare în relaţiile între oameni. Desigur, este un punct de vedere care poate fi mult discutat (aşa cum au făcut-o înaintea noastră şi L. Şăineanu sau O. Bîrlea), care poate fi contrazis prin argumente legate de modul diferit de percepţie a umorului în societatea umană, raportat la gradul de cultură şi civilizaţie al grupului sau indivizilor luaţi în considerare.

Dincolo de această observaţie, lucrarea *Păcală – eroul comic din snoava populară românească,* prin informaţiile bogate de arhivă şi teren, prin contribuţia în ordonarea şi interpretarea lor, se impune ca o primă monografie a eroului comic în literatura populară românească şi, totodată, ca document ce readuce în actualitate experienţa populară de căutare a comicului, de refacere a forţei psihice prin râs.

Ofelia Văduva

ANTON A. POPESCU, **Folclor din zona Drăcşani**. Cu un cuvânt înainte de George Muntean, Alexandria, Inspectoratul pentru Cultură al judeţului Teleorman, 1997, 304 p.

Pentru judeţul Teleorman, nici o culegere de folclor, oricât de târziu ar apărea, nu este de prisos, cu atât mai mult cu cât acest pământ fertil este în stare să dea la lumină nebănuite valori spirituale.

Inspectoratul pentru Cultură al judeţului a găsit, şi în condiţiile unui buget de austeritate, surse ca să poată tipări în limitele tuturor exigenţelor, printre altele, şi câteva lucrări ale unor folclorişti locali, ultima apariţie de acest gen fiind culegerea învăţătorului pensionar Anton A. Popescu, intitulată simplu *Folclor din zona Drăcşani*. După apariţia unei alte lucrări, în 1994, cu acelaşi sprijin remarcabil, intitulată *Folclor din satele de pe Burdea*, menţionată, la timpul respectiv, şi în paginile acestei reviste, culegerea lui Anton Popescu vine să sublinieze personalitatea spirituală a unei vetre folclorice în contextul unei zone, *zona Burdea*.

Aşa cum evidenţia în prefaţa lucrării George Muntean, strădania lui Anton Popescu se adaugă celor ale unor dascăli teleormăneni ca Ion Florescu, Marina Seiculescu, Mihail T. Adameşteanu, Florea Drăghici, Antonian Marinescu-Nour, Gheorghe I. Neagu şi celor ale altor folclorişti teleormăneni, care răspund chemării de a întregi imaginea acestui judeţ în contextul spiritualităţii româneşti tradiţionale.

Învăţătorul Anton Popescu (născut la 20 iulie 1920), fiul unor învăţători de pe aceleaşi meleaguri, întemeiază în 1969, la Drăcşani, unicul muzeu etnografic sătesc din Teleorman, cu eforturi de care nu mulţi erau în stare la vremea aceea, punând la dispoziţie chiar casa părinţilor săi. „Cât priveşte lucrarea de faţă, aprecia George Muntean, ea trebuie luată în seamă în primul rând prin diversitate".

Culegerea pune în valoare, în special, folclorul din satele Muţi, Odobeasca, Drăcşani, Beuca şi Plopi, constituite într-o vatră etnofolclorică bine individualizată şi de textele valorificate de Anton Popescu.

În substanţa culegerii au cântărit greu repertoriile unor lăutari vestiţi din zonă, chiar din localităţile menţionate, ca Ilie Măruţă, Costică Stângă, rapsozii Aurică Grama, Ştefan Ioancea, Gheorghe Ştirbu, Vasile Călin şi alţii. Tot de aici vine şi repertoriul Floarei Calotă şi al Ilenei Mărgărit. Cartea cuprinde 159 de texte, structurate în: poezia populară lirică (cântece de dragoste, sociale, de cătănie şi război, jocuri de copii, strigături, descântece), poezia populară epică (turcii, fantastice, păstoreşti, familiale), obiceiuri (viaţa, munci agricole, zile de peste an), legende, precum şi un studiu legat de *moneda în folclorul drăcşănean*, care se cere aprofundat. Tendinţei exhaustivităţii şi grabei firesti sub presiunea timpului care trece autorul le răspunde şi cu câteva imagini legate de Muzeul Etnografic din Drăcşani, de monumentele din comună, de valorile portului popular local, de obiceiurile de nuntă, precum şi de imaginea părinţilor, cărora le şi este dedicată lucrarea, pentru opera de apostolat de la începuturile şcolii în localitate.

Şi nu putem încheia fără a aprecia cum se cuvine meticulozitatea – de care numai răbdarea unui dascăl este în stare – în notarea textelor şi furnizarea tuturor relaţiilor despre informatorul respectiv.

Iulian Chivu

LUCIAN BLAGA, **Experimentul şi spiritul matematic**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, 236 p.

Când se nasc marile spirite, ele nu pot da decât opere împlinite, a căror rotunjime se cere înţeleasă în chip plenar nu numai prin ce se anunţă, ci şi prin extinderi.

Marile idei, atunci când sunt rostite, chiar şi în cazul când nu se ordonează în mod explicit în sisteme (autorul nu îşi propune), produc un efect de halou în minţile urmaşilor, continuatorilor, adică cer cu necesitate unele elemente ce sunt doar schiţate sau, poate, neelucidate, dar care se vor dezvoltate în mod cert. (Poate datorită acestui efect apar şcolile.)

Cu atât mai mult când în intenţia autorului este crearea unui sistem filosofic de proporţii (cu 15 titluri), cum este cea a marelui nostru filosof L. Blaga. O temă rămasă nedezvoltată, cum este cea a filosofiei „ştiinţei exacte", se resimţea ca o lipsă.

Încă din zorii preocupărilor sale – de exemplu lucrarea de doctorat – se şi anunţa o temă, cea a valorilor, care implică abordări în cele mai diverse domenii, de la formele

înalt culturale – artă, știință – la folclor și creația populară, al cărei elogiu a rămas constant de-a lungul existenței sale.

Lucrarea *Experimentul și spiritul matematic*, elaborată la Cluj în perioada 1949–1953, nu figura în proiectul inițial de sistem. Autorul mărturisește că lucrarea vine să completeze *Trilogia cunoașterii*, și de aceea o numește un supliment.

Și totuși, cum se poate, chiar având o asemenea importanță, să apară cu omisiuni? Dar poate nu motivele editoriale contează (1969, București, Editura Științifică și 1983, București, Editura Minerva), ci această restituire integrală pe care o face Editura Humanitas astăzi. Ea își propune nu numai publicarea integrală a textului ca un bun total, ci și o adecvare din punct de vedere lingvistic, acolo unde limba a evoluat și s-a sedimentat în anumite forme de circulație. Astfel, editura menționează, în *Notă asupra ediției*, că urmează, în linii mari, normele recomandate în *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, (București, 1982).

Totodată, editura dorește și păstrarea coloraturii de epocă, specific postbelică, ce dă savoare stilului blagian. De asemenea, se completează cu *Addenda,* o selecție de idei explicative în fragmente al căror conținut abordează filosofia științei din perspectiva matematică în câteva momente cruciale ale istoriei gândirii. (Poate și unele referiri la textul din volumul 7, *Cultură și cunoștință*, ar fi fost de bun augur, dar atunci am transforma această lucrare din supliment în mic tratat – un real nucleu de descifrare a fenomenului științific.)

Care este, de fapt, „lumina" iradiantă explicativă și/sau necesar suficientă lucrării?

Pornit pe urmele aventurii spiritului științific din secolul al XVII-lea, autorul încearcă schițarea unui veritabil tablou în care, ca într-o perspectivă lineară, să brodeze elemente de istoria științei. Ca unui adevărat filosof al culturii, nimic nu îi este străin. Din lumina unei practici istorice noi, a unei „istorii a ideilor" și a mentalităților, nici știința nu poate fi înțeleasă corect fără o cunoaștere a elementelor filosofice ca presupoziții de fundal cultural, ca ideal explicativ necesar orientării cercetării științifice.

Marea problemă a cărții, elucidarea raportului dintre experiment și matematică, presupune rezolvarea altor dihotomii: ale spiritului antic aristotelic versus galileian-newtonian, explicație prin concepte generice – versus explicație prin concepte imagini, empiric și teoretic, legi statistice și legi de precizie ș. a.

Toate sunt concepte epistemologice mai puțin metaforice decât în alte lucrări, achiziții ale veacului nostru, dar și cu suficientă încărcătură istorică. Autorul, deși numește evenimentul „reformă", nu încetează să caute continuitatea și treptele de dezvoltare ale spiritului matematic (p. 101) și diferitele lui aplicări. Stilul își pune amprenta asupra tipului de știință (aici se găsește firul roșu al întregului său sistem) și prin această categorie filosofică identificabilă în orice manifestare culturală, L. Blaga se dovedește un deschizător de drumuri și pentru înțelegerea fenomenului social numit „știință". Stilul în știință poate fi „idealul explicativ" cu reverberații în „ipoteze", „născociri", „premise licențioase" ale spiritului, dând câștig de cauză creației teoretice față de empirie, schimbându-se aici și înțelesul experimentului. Dacă experimentul antic înseamnă o prelungire a experienței în epoca modernă, el capătă dimensiuni active prin intervenția umană și ca „experiment mental" (Gedankenexperiment): „...experimentul matematizat... într-un anume fel se *substituie* empiriei obișnuite. Pe baza experimentelor de atare tip se tinde spre stabilirea unor «legi» de expresie matematică, având prin natura lor o stringență și o generalitate superioare simplelor «regularități empirice». Acest mod de experimentare în specificele sale perspective teoretice îndrăznețe constructive, care iau oarecum în răspăr empiria, implică însă mai multe premise «licențioase» decât modul de experimentare de tip antic-goethean" (p. 216).

Sigur, ceea ce face posibil totul este idealul matematic ca un veritabil liant, metoda matematică unită în proporţii diferite cu alte metode (p. 59) devine o suprametodă ca o condiţie de posibilitate a ştiinţei şi a intercondiţionării metodelor ei istoric validate.

Idealul matematic numai în unitate cu alte metode este prolific şi produce expansiunea ştiinţei. Matematica aplicată unilateral nu naşte decât „logicism" steril (cu care de altfel s-au confruntat din antichitate şi până azi gânditorii domeniului) şi din nou afirmaţiile lui L. Blaga sunt susţinute cu exemple istorice.

Nu se poate ca momentul Galilei-Newton să nu fie cercetat mai îndeaproape; Blaga a cercetat cele două tipuri de cunoaştere, pe care metaforic le numeşte „luciferică şi paradisiacă" şi pe care epistemologii contemporani le identifică în cele două niveluri de cunoaştere (M. Flonta); şi cum marile spirite pot comunica atunci când ideile epocii plutesc în aer, autorul român are intuiţii şi idei despre această epocă asemănătoare unui alt gânditor, istoricul ştiinţei Al. Koyré, pe care nu l-a cunoscut şi a cărui operă nu a putut fi cercetată mai devreme. Acesta din urmă vede schimbarea metodologică din secolul al XVII-lea ca o schimbare a presupoziţiilor ontologice (statutul mişcării, vidul, infinitul, matematizarea calităţilor), în fond schimbare de valori. Şi la Blaga ideea presupoziţiilor teoretice se află încă din 1922, idee care, reluată, denotă o preocupare constantă pentru destinul valoric al cunoaşterii ştiinţifice (care nu poate fi un domeniu liber de valori). Afirmaţii cu atât mai importante întrucât se făceau într-o epocă dominată de logicism.

Deşi textul din 1969 este integral, el este precedat de o lungă prefaţă explicativă în care se încearcă o adecvare cu teoria marxistă (se afirma că în esenţă ideile ar fi aceleaşi şi diferă doar prin terminologia proprie blagiană!!!).

Astăzi trebuie receptat acest eveniment de restituire (cultural-editorial) ca un gest şi o atitudine de preţuire a operei lui L. Blaga. Completată şi cu o *Addenda*, cartea, o apariţie elegantă în stilul ştiut al editurii, este un eveniment necesar tuturor celor interesaţi în înţelegerea fenomenului de cultură în care trebuie să includem şi ştiinţa.

Adresându-se filosofilor, dar şi cercetătorilor în domeniul ştiinţei, care trebuie să-şi recunoască o filosofie personală („o ecuaţie personală") şi nu mai puţin tuturor celor pentru care spiritul este „lumea în care locuiesc", cartea poate să ne demonstreze că „suplimentul" poate căpăta o condiţie de sine stătătoare, ca un mic tratat de istoria ştiinţei, de istoria ideilor, de epistemologie în sensul cel mai clar al cuvântului, ca un sistem în cadrul sistemului filosofic, ce poate bucura spiritul ca o operă împlinită.

Maria Popescu

ION CĂLIMAN, CORNEL VESELĂU, **Poezii populare româneşti. Folclor din Banat**, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1996, 600 p.

După o aşteptare îndelungată, a văzut lumina tiparului antologia de folclor din zona Făgetului a lui Ion Căliman şi Cornel Veselău. Volumul – care conţine 899 de texte, întinse pe suprafaţa a nu mai puţin de 600 de pagini – este rezultatul discuţiilor purtate de autori, de-a lungul a mai bine de douăzeci de ani, cu 319 subiecţi din peste 80 de localităţi (precizate în anexe).

Importanţa momentană (şi nu numai) a cărţii de faţă aproape că nu mai trebuie explicată. Publicarea sa pune capăt unei foarte lungi perioade în care folclorul bănăţean, în

complexitatea sa, fusese accesibil doar unui număr restrâns de specialişti care puteau consulta diferite arhive locale. Pentru publicul larg al ultimelor decenii, varietatea creaţiilor orale din Banat era greu de imaginat prin lectura celor câteva florilegii publicate după anii '60 şi datorate lui Cornel Veselău, Ion Iliescu şi Ilie Birău.

Aşa cum este concepută, „antologia" oferă o panoramă a genurilor folclorice regionale. Ea cuprinde texte ceremoniale (colinde, oraţii de nuntă, zori, bocete, descântece), câteva subiecte epice în versuri şi texte lirice (din categoriile: înstrăinare, cătănie, jale şi noroc, natură şi păstorie, dragoste şi dor, satiră). Deşi autorii încearcă să ţină o dreaptă cumpănă între spaţiul afectat fiecăruia dintre aceste tipuri de texte, ei nu pot trece peste valoarea lor intrinsecă şi, implicit, peste importanţa pe care ele o au în interiorul sistemului reprezentat de cultura orală a regiunii. Astfel, *cântecele ceremoniale funerare, cântecele de „jale şi noroc"*, ca şi *colindele* sunt specii de excelenţă. Expresivitatea textelor şi densitatea lor simbolică sunt deosebite.

Ceea ce vreau să semnalez aici este faptul că antologia lui Ion Căliman şi Cornel Veselău are o miză dublă. Mai întâi, ea reconstruieşte sistemul tradiţiei zonale, autorii străduindu-se să „modeleze" materialul cules după canoanele macrosistemice ale folclorului românesc. În al doilea rând însă, ea atestă existenţa unor categorii de texte (mai cu seamă *colindele* şi *cântecele funerare*) a căror importanţă transcende acest sistem (regional). Acestea sunt tocmai speciile şi textele care intră, aproape de la sine, în componenţa unui „repertoriu fundamental" al culturii orale româneşti integrale, a unui repertoriu generalizat şi supraregional. În alţi termeni, volumul de faţă are meritul de a oferi o imagine definitorie pentru o regiune bănăţeană (zona Făgetului), dar şi pe acela de a preciza prin ce elemente anume participă această regiune la constituirea unei identităţi supraordonate, folclorul românesc.

Otilia Hedeşan

ILIE MOISE, **Eternităţi sibiene**, Centrul Judeţean al Creaţiei Populare Sibiu, Editura „Imago", 1998, 184 p.

Ultima carte a etnologului Ilie Moise, *Eternităţi sibiene*, modest subintitulată *Repere pentru o istorie a culturii tradiţionale,* deţine toate atributele unei profesiuni de credinţă, individualizând, de fapt, Sibiul în contextul culturii şi civilizaţiei tradiţionale din România. Volumul adună câteva dintre studiile reprezentative privind Sibiul şi zona sa. Selecţia operată a avut în vedere „principalele momente ale evoluţiei interesului pentru cultura populară din zonă, precum şi elementele de specificitate care individualizează Sibiul, îl fac recognoscibil în contextul culturii şi civilizaţiei tradiţionale din România". De altfel, subtitlul volumului, *Repere pentru o istorie a culturii tradiţionale*, confirmă încă o dată intenţia cercetătorului de a puncta câteva dintre momentele esenţiale ale evoluţiei cercetării şi valorificării culturii populare sibiene.

Concentrându-şi atenţia asupra cetăţii de pe malurile Cibinului, autorul volumului se opreşte mai întâi la acele vremuri când „Sibiul s-a plasat în eşalonul de frunte al mişcării etnologice din România" (p. 41), subliniind, în acest context, importanţa deosebită a unor reviste culturale precum „Telegraful român" (apărut în 1853) şi „Luceafărul" (1902–1914). Sunt luate în considerare şi momente mai puţin cunoscute cercetătorilor, şi anume valoroasa

revistă „Cibinium", văzută în contextul cercetării etnologice postbelice, ori studiul de sinteză privind aportul Sibiului, în ultimele cinci decenii, la cercetarea şi valorificarea culturii şi civilizaţiei tradiţionale din România. Un ultim „moment" vizează însăşi racordarea Sibiului, ca centru ştiinţific, la cercetarea academică românească.

Cea de a doua parte adună, la un loc, câteva dintre studiile reprezentative pentru un alt segment al activităţii sale ştiinţifice, şi anume *cercetarea de teren*. Un subiect preferat al autorului, asupra căruia a revenit în mai multe rânduri – poezia obiceiurilor de iarnă – este prezent în carte printr-o minuţioasă cercetare asupra *Colindului laic din Cârţişoara* şi a unor interesante „colinde vânătoreşti din spaţiul transilvan".

Obiceiurilor tradiţionale – o altă sferă de cercetare îndrăgită şi frecventată de autor – li se acordă un generos spaţiu prin relevarea unui obicei specific sudului Transilvaniei: *Prinsul verilor şi al văruţelor*. În *Datini şi obiceiuri săliştene* deslușim tentativa cercetătorului de a investiga un spaţiu reprezentativ pentru o zonă mai largă – Mărginimea. De aceeaşi localitate se leagă şi studiul *Portul tradiţional „de Sălişte"*, în care autorul zăboveşte îndelung asupra celui mai cunoscut costum din zona Sibiului, adevărata „carte de vizită" a Mărginimii.

Nici punctele de contact ale artei populare transilvănene nu sunt străine preocupărilor lui Ilie Moise. Un argument solid îl oferă studiul *Vasele de ceramică în contextul unor obiceiuri româneşti şi săseşti*, în care găsim preferinţa autorului pentru relevarea funcţiilor ritualice şi ceremoniale ale vaselor de ceramică din spaţiul intracarpatin. Un lung şi dens articol omagial este închinat inegalabilului coregraf *Ioan Macrea*, virtuţilor sale artistice şi credinţei de o viaţă în valenţele educative ale jocului popular, ale mentalităţii de tip tradiţional. În final, cartea prezintă o sinteză asupra *comorilor artei populare sibiene*, articol ce reflectă nestrămutata credinţă a autorului în perenitatea culturii tradiţionale româneşti. Aşezat sub semnul perenităţii, a ceea ce este etern în cultura şi civilizaţia românească, prezentul volum probează încă o dată (dacă mai era nevoie) convingerea lui Ilie Moise că adevărata temelie a culturii româneşti nu poate fi alta decât cea tradiţională, că perenitatea şi eternul au întotdeauna rădăcini adânc înfipte în pământul şi obiceiurile noastre.

Anca Goţia

SAMUEL GLOTZ, **De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche.** Une double réalité, historique et mythique. Introduction critique aux *Triomphes de Binche* célébrés du 22 au 31 août 1549, publié avec l'aide du Ministère de la Culture et des Affaires sociales de la Communauté française de Belgique, col. „Tradition Wallonne, Traditions et Parlers populaires, Wallonie – Bruxelles", Binche, 1995, 252 p.

Datorită publicaţiei periodice „Tradition Wallonne", scoasă de către Consiliul superior de etnologie al comunităţii franceze, a apărut lucrarea lui Samuel Glotz, *De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche*.

Sorgintea acestei scrieri este explicată în introducerea pe care autorul menţionat o semnează, ea fiind un text elaborat împreună cu Léon Marquet, un confrate de-al său de la „Commission royale belge de Folklore". În această lucrare se vorbea despre „Petrecerile pe care Maria de Ungaria le-a dat la Binche şi la Mariemont în luna august a anului 1594". Introducerea respectivă a apărut cu mare dificultate, trunchiată, autorul ei fiind nevoit să o reducă

până la schematism. Se poate lesne observa, spre consolarea noastră, că şi la noi, dar şi într-aiurea, raţiunile economico-financiare au un cuvânt greu de spus.

Acum însă, prin grija Consiliului superior de etnologie al comunităţii franceze, lucrarea a apărut în integralitate, autorul operând şi numeroase adăugiri, precizări, note critice, toate destinate unei mai ample şi mai exacte descrieri a fenomenului studiat (Carnavalul de la Binche).

Cu o acribie şi o erudiţie demne de toată lauda, autorul analizează fiecare cuvânt ce intră în alcătuirea titlului cărţii sale. Astfel, el menţionează cele mai vechi atestări ale localităţii „Binche", trece în revistă toate ipotezele ştiinţifice asupra pronunţiei acestui toponim cu explicarea legilor fonetice aferente, care încă din secolul XII au acţionat asupra acestui termen: pornind de la arhetipul „Bicium", trecând prin faze intermediare (Bins', binch) – dintre care unele mai puteau fi încă auzite la începutul secolului nostru – autorul ajunge, după un adevărat periplu lingvistic, la forma actuală de Binche (rezultat al impunerii pronunţiei picarde).

În ceea ce o priveşte pe Maria de Ungaria, îi este prezentată întreaga ascendenţă. Genealogia ei, ca şi destinul acestei „arhiducese de Austria", devenită prin mariaj politic „de Ungaria", combinaţiile înaltei politici internaţionale, lumea în care voinţa regilor de a-şi spori puterea şi influenţa hărăzeau căsătoriile încă de la naşterea copiilor – toate acestea sunt pe larg prezentate cititorului dornic de informaţie bine susţinută de documente istorice. Astfel, descrierea Mariei porneşte de la operele marelui umanist Erasmus, care o numeşte „feminarum hujus aevi laudatissima" (cea mai vrednică de laudă dintre toate femeile vremii sale). Acelaşi ilustru Erasmus i-a închinat, după moartea soţului ei (ucis de turci pe câmpul de luptă de la Mohaci), opul *De Vidua Christiana* (*Văduva creştină*).

Mergând pe linia precizărilor terminologice preliminare, Samuel Glotz explică pe larg noţiunea de „triumf", care poate pricinui oarece nelămuriri cititorului: în acest context, „triumf" – cuvânt utilizat şi la plural, face referire la o realitate istorică strictă: recepţiile fastuoase, cu vădită finalitate politică (a căror desfăşurare implică o adevărată măiestrie coregrafică, bal, balet), dar şi alte activităţi mai „bărbăteşti" (lupta cu lancea, felurite întreceri şi turniruri cavalereşti, ospeţe în aer liber). În perioada care este descrisă în această carte, termenul a fost preluat de către poeţi, eruditi şi artişti ai Renaşterii, care voiau să reînvie o măreaţă antichitate. În evul mediu, aşadar, vocabula „triumf" era folosită spre a numi petrecerile şi spectacolele care, prin pompa şi fastul lor, le evocau pe cele romane. Termenul include şi noţiunile de „glorificare şi apoteoză". În ceea ce priveşte sărbătorile de la „Binche", totul gravitează în jurul strălucirii suveranului, al puterii sale militare şi politice. Lucrul cel mai interesant şi mai vrednic de laudă este că autorul lucrării face aici „istoria" unui mit: îi prezintă geneza, avatarurile (căci preluat de presă, radio, televiziune, acesta suferă multiple transformări).

Pe 22 august 1549, Maria de Ungaria, Doamna de Binche şi regentă a Ţărilor de Jos, oferea, în onoarea fratelui său Carol Quintul şi a fiului său Filip, o petrecere populară. Amintirea lui Carol Quintul şi a Mariei de Ungaria trăieşte încă în imaginarul colectiv. Pentru a sărbători victoriile din Peru asupra Incaşilor, au avut loc în acel an petreceri fastuoase, s-au aruncat bomboane şi alte felurite bunătăţi săracilor şi ţăranilor. S-au pus în scenă scurte piese de teatru popular în care incaşii învinşi erau jucaţi de oameni împodobiţi cu costume exotice, pene, arme nemaivăzute. Treptat, cum locuitorii din Binche se cred mai mult sau mai puţin de origine castiliană, sărbătoarea a fost preluată de către popor. Şi cum mitul nu trăieşte decât prin rit, a apărut ritualul. În fiecare an, în ziua de „Mardi gras" – ceea ce ar echivala oarecum cu „lăsata secului" la noi – la Binche se organizează cel mai frumos carnaval din toată Belgia: încă din zori, oamenii îşi trag obloanele la ferestre de frică să nu le fie sparte de bătăile cu

portocale. Vai de străinul care trece pe acolo şi nu cunoaşte acest obicei! El va fi ţinta atacurilor cu portocale tari, de o duritate nemaiîntâlnită. Dar punctul forte al carnavalului e păpuşa Gil, care e plimbată, i se dă să bea, e pusă să joace. Venită de la amerindieni, legea acestei păpuşi aminteşte oarecum de „Geamala" noastră, personaj nelipsit de la bâlciurile Bucureştiului secolului trecut. Există, şi fonetic vorbind, o asemănare între Geamala românească (românească şi nu prea, căci sonoritatea îi trădează sorgintea turco-osmanlâie) şi Gilul din Belgia.

Despre obiceiul gililor a scris, la noi, frumoase pagini, Iuliu Raţiu în volumul de povestiri pentru copii „Rondul de flori", apărut la Editura Ión Creangă în 1980. Iată câteva fragmente din povestirea „Gilii" a deja pomenitului autor (care evoca amintiri de călătorie din perioada apariţiei cărţii): „În casa aceea erau trei Gilli: bunicul, fiul acestuia şi nepotul. În jurul lor bunica, soţia fiului, două surori ale acestuia şi câteva fiice. Dar toate se ocupau mai ales de cel mai mic Gil – un flăcăiaş de vreo şase ani. Ieşea pentru prima dată în lume. Momentul era deosebit – el stătea ţeapăn şi mut de importanţă. Îl chema, poate, Pierre, dar el devenea, acolo, sub ochii noştri, altcineva. Mai bine zis: cineva! Devenea un Gill: un personaj de legendă, coborâtor (ce fantastic!), se zice, chiar de incaşi [...]. Nu este Gill adevărat acela care nu-şi schimbă costumul în fiecare an! Numai saboţii de lemn pot fi vechi [...]. Săptămâni la rând, înainte de marea sărbătoare, pe străzile din Binche vezi bărbaţi – muncitori, doctori, ţărani, ingineri – umblând îmbrăcaţi în costume obişnuite, dar în picioare purtând saboţi: se pregătesc pentru marea zi când vor juca în ritmul nebun al tobelor şi trebuie să fie bine antrenaţi! [...]. După ce bunica, mama şi surorile l-au îmbrăcat cu pantalonii şi haina de culoare bleu deschis, pe care erau brodaţi lei, stele şi coroane roşii şi negre, i-au prins la brâu o centură de clopoţei conici, iar la piept, în dreptul inimii, clopoţelul sferic pe care fiecare Gill îi poartă. Stătuse atât de mult cu braţele ridicate, ca un manechin, încât obosise şi, îndemnat de privirile binevoitoare ale bunicii, încercase să se aşeze pe marginea unui scaun. Dar chiar în aceeaşi clipă, bunicul, cu un mănunchi de rămurele de mesteacăn în mână, i-a aplicat prima lovitură. Au urmat altele şi altele. Însă băiatul n-a scos nici un strigăt, faţa lui n-a trădat nici un semn de durere: începuse marea repetiţie a ritualului de învestitură, când viitorul Gill – deşi bine burduşit – trebuie să dea dovadă de demnitate şi răbdare. «Necesitatea» acestei veritabile bătăi, pe care o primeşte, ca de altfel tot ritualul Gilli-lor, este ciudat, contradictoriu şi misterios".

Să revenim însă la lucrarea care face obiectul prezentării. Samuel Glotz se sileşte să facă monografia unei sărbători, încercând să descâlcească ţele ce se întrepătrund de veacuri: cât este mit, cât este fabulaţie şi cât realitate istorică în această legendă a lui Gill? Autorul se confruntă cu o dublă realitate. Pe de o parte, cea a adevărului ştiinţific, cu propriile-i rigori, metode de cercetare şi voinţă comparativă şi pe de alta, realitatea afectivă nu raţională, care se impune din ce în ce cu forţa dogmatică, sentimentală a mitului.

Sunt rare cazurile în care naşterea şi metamorfoza unui mit se poate urmări pe etape. Cazul „Gillilor" este unul fericit. Legenda lor a fost lansată în 1872 de către un ziarist (Delmée), fiind ulterior preluată, amplificată de presă şi chiar de către oamenii politici. În 1898 Van den Corput, senator liberal, o reia, o îmbogăţeşte, făcând analogii între Gill şi ţăranul belgian pe de o parte, şi don Quichotte şi Sancho Panza, pe de alta. În popor Gill ajunge să-l desemneze pe cel prost, pe bufonul teatrului de bâlci. Intră şi în alcătuira unei expresii: *faire Gille* = a spăla putina. Există lingvişti care sunt de părere că numele propriu de Gill ar reprezenta o formă coruptă de rostire a expresiei „faire Gille", provenită la rându-i din „faire l'agile". Iar locuitorii din Binche au această dublă reputaţie de „agilitate", sprinteneală, dar şi de neghiobie.

În legenda lui Gill s-au amestecat alte legende populare *(Povestea cu cei doi cocoşaţi,* ori de origine incaşă).

Important este faptul că autorul, reconstituind realitatea istorică, dar şi pe cea mitică, oferă cititorului o lectură agreabilă în care argumentul ştiinţific şi datele istorice concrete satisfac nevoia de acribie savantă, îmbinându-se însă armonios cu descrierea tradiţiilor populare pline de farmec. Cartea încântă spiritul şi bucură ochiul prin excelentele condiţii grafice în care a apărut, prin mulţimea reproducerilor, a gravurilor etc.

Mircea Tatarici

MUZEUL OLTENIEI – CRAIOVA, CASA BĂNIEI, **Oltenia**. Studii şi comunicări. VII. **Etnografie**, Craiova, Imprimeria Trenson, 1996, 140 p.+il.+hărţi

Sub semnătura unor prestigioşi cercetători, între copertele revistei se află adunate materiale referitoare la însemnate elemente de cultură materială şi spirituală din viaţa ţăranului român.

Pe lângă grija pentru traiul cotidian (care este pusă în evidenţă prin descrierile făcute cu acribie ştiinţifică asupra preocupărilor şi tehnicilor de lucru tradiţionale – în acest sens este relevant meşteşugul „morii de mână", al confecţionării obiectelor de vestimentaţie, viticultură etc.), omul simplu a fost preocupat permanent de problemele transcendentului şi ale „trecerii" într-o altă lume.

În acest sens sunt interesante articolele care se referă la modul în care ţăranul şi-a alcătuit propria sa cosmologie şi imaginarul mental despre lumea de dincolo: Cornel Bălosu semnează un articol despre *Vise premonitorii. Topografia raiului şi a iadului.*

În economia materialului publicat în revistă se poate lesne observa prevalenţa pe care – din punct de vedere cantitativ – o au articolele referitoare la problematica morţii şi a integrării într-un alt ciclu al vieţii: pe lângă deja pomenitele *Vise premonitorii*, cititorii revistei pot afla interesante informaţii despre *Pomenile şi alimentele naturale din satul Salcia* (articol semnat de Gheorghe Obrocea), despre *Forma de ritualizare a ceremonialului funerar, bradul* (Mihai Fifor) ori *Relaţiile dintre obiceiurile de înmormântare şi cele din ciclul familial şi calendaristic* (Ştefan Enache). Dr. Nicolae Panea semnează un studiu despre *Ritualul funerar – pârghie de reglare a identităţii comunitare – analiza asupra unor comunităţi nord-oltenești*, iar cei interesaţi de *Recuzita obiceiurilor de înmormântare din satele Rudina şi Vidimireşti, comuna Bala, judeţul Mehedinţi*, ca şi de *Polifuncţionalitatea şi sensurile ei*, se vor putea informa din rândurile semnate de Teodor Pleşa. Tot domnului Pleşa îi revine meritul de a oferi cititorului posibilitatea să afle câte ceva despre un vechi meşteşug ajuns astăzi, din păcate, evanescent. Este vorba despre crucerit, ca şi despre *Salcia Doliului*, localitate în care odinioară această preocupare cunoştea o înfloritoare dezvoltare, dar despre care puţinii cruceri rămaşi afirmă cu amărăciune: „În câţiva ani n-o să mai fie nici un cimitir frumos, aşa cum era al nostru şi nici cruceri n-or să mai fie. Prin anii '934–'936 eram vreo 25 de cruceri. Acum mai suntem 5 şi dintre noi numai trei mai lucrează. Dacă nu mai ai comenzi, ce să lucrezi? Pământurile noastre nu ne dau de mâncare tot anul. Din cauza asta erau mulţi la noi care învăţau cruceritul, că pe vremuri se putea trăi din crucerit". Cauzele dispariţiei acestui meşteşug (care nu era un simplu meşteşug după cum s-ar putea crede, ci implica mult mai mult după cum se va putea vedea) sunt date de evoluţia societăţii, a vremurilor, a mentalităţilor şi a gustului estetic al celor ce comandau odinioară cruci şi icoane. „Acum au venit ăştia cu fierul şi cimentul de fac

cruci şi cavouri şi au stricat toate cimitirele. Dar ăi bătrâni tot stâlp şi cruce de stejar vor să le pună la căpătâi când mor. Că ei cred ca şi noi că crucea de lemn te încălzeşte, crucea de piatră te răceşte şi să ştii că şi pe Isus pe lemn l-au pus, iar omul, când se odihneşte tot pe lemn pune capul, nu pe bolovani de piatră".

Mutaţia gustului estetic şi „evoluţia" spre kitsch este deplânsă de bătrânii meşteri şi în ceea ce priveşte icoanele: „Înfloritul şi vopsitul crucilor şi troiţelor îţi lua ceva timp şi înainte. Nu ca acum. Dar tot trebuia să ştii să dai cu pensula. Ăi bătrâni dădeau foarte puţin cu pensula pe stâlpi, cruci şi troiţe. Tata, că bunicu nu «închipuia» stâlpii şi nici nu-i vopsea, nu lucra decât cu 5–6 culori. Înainte, pe stâlpi nu se da cu vopsea. Punea numai numele şi etatea ăluia pentru care îl făcea. Unii mai doreau să facă câteva pete cu vopsea roşie ca pe Isus când l-au legat pe stâlp şi i-au tras cu biciul până a ieşit sânge din pielea lui. La cruci şi troiţe «întărea» şanţurile de scoabă cu vopsea maronie, aproape neagră şi culoarea nimburilor cu galben, veştmintele cu roşu, albastru şi verde. Punctele şi alte mărunţişuri «din închipuiri» cu alb. Apoi a apărut bronzul auriu şi au început să-l dea pe nimburi. A apărut şi bronzul argintiu şi dai cu zorzoane din pensulă, pe haine, pe aripile îngerilor, pe stele, pe flori. Şi când a apărut «duco» a fost de ajuns să dea unul cu portocaliu, prăzuliu sau mai ştiu eu cu ce fiori şi cu ce culori, că se găseau. Şi după aia să te ţii, neică. Am început să le facem sorcove. Şi asta ca să nu vază ce procopseală ţi-a ieşit din scoabă. În târguri şi la bâlciuri numai pe astea vopsite ni le luau. Dar într-o vreme a dispărut «duco» de pe piaţă şi a trebuit să ne întoarcem la vopselele noastre de var, din pământuri şi din flori şi la ouă". Meşterii cruceri aveau o logică a lor care, uneori, intra în contradicţie cu cea a preoţilor. Principala lor grijă era însă aceea de a înnoda grija dintre un *acum* şi un *atunci* al timpului mitic, de a performa un rit pentru a se integra în mit: puneau roşu pe cruci pentru că Isus răstignit a sângerat, făureau crucile din lemn pentru că tot din acest material a fost confecţionată şi crucea originară, pe care a fost chinuit Mântuitorul. „Eu am apucat doi preoţi aici în sat. Erau oameni cu scaun la cap, domnule. Dar pe seama crucilor, stâlpilor şi troiţelor nici cu ei nu prea ne înţelegeam. O ţineau una şi bună că stâlpii n-ar trebui să se pună la capul mortului, ci numai crucea sau troiţa. Cel mai tare se lua în colţ cu ei sergentul Troacă: De ce să nu le pui stâlp, părinte? Pe Isus l-au chinuit răstignindu-l pe cruce. Dar l-au schingiuit şi l-au bătut, legându-l de stâlp. Şi atunci, de ce să nu fie şi stâlpul la capul mortului? De ce numai crucea? Noi aşa am apucat din bătrâni. Că după blestemul de părinte şi naşi, ăl mai rău era să-ţi zică: «Sta-ţi-ar stâlpul la cap şi popa la picioare». De unde atunci blestemul ăsta de moarte dacă n-ar fi fost stâlpul? Nici închipuirile pe care le făceam pe cruci şi pe troiţe nu le erau pe plac. Ce, ziceau ei, pe crucea din altar e soarele sau luna? De unde am scos noi pe cruce serafimii şi heruvimii? Dar şi ăştia bătrâni le spuneau: De, părinte, popii au sfinţii lor, noi, pe ai noştri. Dar ce-i supăra mai mult era Adam, pe care noi îl punem întotdeauna jos, «la pământ». Ce caută Adam pe cruce? Şi de ce tocmai jos, şi nu în alt loc? Şi ăi bătrâni, când se luau cu ei în gură la câte o pomană sau parastas, le mai zicea una: Adam e jos pe cruce pentru că a păcătuit. Şi el e cu pământul. Să-l are, să-l semene ca să poată trăi. Aşa l-a pedepsit Dumnezeu pentru păcatul pe care l-a făcut. Ion Niţă a lu' Gagiu le mai spune una: Ştiţi de ce îl punem noi pe Adam jos, părinte? Ca să vadă lumea ce păţesc bărbaţii când au muierea în cap".

Nota de umor nu-i părăseşte, aşadar, nici pe cei care „au ca obiect al muncii" însemnele ritualului funerar. Însă în afară de crucile mortuare, meşterii mai făuresc şi troiţe sau cruci cu virtuţi apotropaice, care, aşezate la marginea satului, îl apărau de ciumă, de foc şi de sabie.

Meseria de crucer presupunea, pe lângă o riguroasă selecţie de îndemânare, şi o înaltă ţinută morală: „Când angajau oamenii din sat pe crucer să facă vreo lucrare mai mare, troiţă sau cruce «Mare» – ăi bătrâni, care ştiau, îl puneau la probă: îi da scoaba şi blana. Care era cârpaci, din neam rău sau spurcat, de pripas, de casapi, de furi sau criminali nu puteau să-l facă

nici pe Sfântul Gheorghe. La suliță îi tremura mâna și intra cu scoaba pe de lături și nu-l putea închipui, iar dacă încerca să-l facă pe Isus răstignit, nu numai că nu ieșea nimic, dar până a doua zi se înnegrea lemnul. Și dacă ajungeai crucer să ai «patentă» și ți se comanda o troiță de loc rău și nu avea leac, mai încercai o dată, de două ori și la urmă te lăsai de crucerit. Cine știe ce păcate mari au făcut ai tăi din neamul tău de le porți blestemul și nu mai ai putere în ceea ce faci ca să lecuiască".

Însă viziunea mentală a țăranului nu e pesimistă. Căci prin moarte el înțelege începutul unei noi vieți, etapa următoare morții fiind reînvierea, simbolizată de învierea din morți a lui Cristos, al cărei simbol concret sunt ouăle roșii. La acestea din urmă se referă doamna Viorica Tatulea în *Considerații asupra ornamenticii ouălor încondeiate din Oltenia*. Acestui obiect încărcat de grele simboluri (pe care Ion Barbu îl considera semn al începutului, el posedând latent virtutea creației) i se consacră un amplu studiu, fiind descrise (și întărite prin planșe și imagini) ipostazele în care apare oul vopsit, cu valențe sacre, dar și apotropaice și propițiatorice: „O grupare tematică extrem de frecventă o constituie motivele de inspirație directă din viață: cârligul ciobanului, calea rătăcită, sapa, grebla (simbolul belșugului), pirostriile, vârtelnița (care poate fi în același timp și ca un simbol solar)".

Cei interesați de evoluția tehnicii țărănești pot să citească articolul lui Eugen Deca, *Instalații tehnice din bazinul interior al Râmnicului din secolul al XIX-lea*, iar tainele viticulturii (cu explicațiile etimologice ale terminologiei respective) pot fi mai bine cunoscute în urma lecturii articolului *Considerații cu privire la un instrument viticol tradițional*, de dr. Georgeta Nițu.

Iar cei care, parcurgând partea descriptivă a elementelor de cultură tradițională (la care se adaugă și *Portul popular tradițional mehedințean*, sub semnătura Elenei Fulga), vor dori să acceadă la interpretările mitologice, arheologice care propun o anume perspectivă asupra câtorva *Elemente fundamentale ale spiritualității geto-dacice*, o vor putea face lecturând paginile în care Ștefan Enache invită la o regresiune în timpurile străvechi.

Mircea Tatarici

„Märchenspiegel" – o revistă internațională de cercetare a basmelor

Numărul 2/98 (mai 1998, al revistei germane „Märchenspiegel" editată de Fundația „Walter Kahn") este unul dintre cele mai interesante numere pe care le-am citit.

Cu totul și cu totul deosebit este articolul semnat de cercetătorul german dr. Bernhard Lauer din Kassel, membru al Societății „Frații Grimm", despre Dorothea Viehmann, povestitoarea de la care Jacob și Wilhelm Grimm au aflat cele mai multe dintre poveștile publicate mai târziu, povești celebre și astăzi. De altfel, chiar revista are pe copertă portretul povestitoarei realizat de fratele-pictor Ludwig Emil Grimm în 1815. Primul volum al basmelor publicate de frații Grimm a apărut în 1812 și cuprindea texte provenite de la două familii prietene din Kassel: Wild și Hassenpflug, cu care mai târziu s-au înrudit prin căsătorie.

Al doilea volum, apărut în 1815, cuprindea povești ce aveau o singură sursă: Dorothea Viehmann, soția de 60 de ani a unui croitor, originară dintr-un sat de lângă Kassel, Zwehrn. Ea este considerată a fi tipul ideal de povestitoare. Au rămas câteva descrieri ale acestei povestitoare care reușea să fascineze prin talentul ei. Jacob și Wilhelm îi scriau fratelui lor Ferdinand, aflat la München în 1813: „Avem o nouă și minunată sursă: o femeie bătrână din Zwehrn care

ştie incredibil de multe poveşti şi care povesteşte extraordinar, o femeie simplă, foarte deşteaptă, cu o privire inteligentă, cu mult bun simţ. O lăsăm să povestească 3–4 ore şi scriem pe rând. De fiecare dată o servim cu o cafea, un pahar cu vin şi, desigur, bani. În curând al doilea volum va fi gata spre publicare. Sperăm să poată veni cât mai des". Din păcate colaborarea a durat doar doi ani, căci la sfârşitul anului 1815 valoroasa povestitoare a murit.

Un alt articol foarte interesant este cel semnat de Alfred Pointner: *Cele două vieţi ale poveştilor*, căci, spune autorul, „nu numai James Bond, ci şi poveştile trăiesc de două ori". Cu nostalgie, autorul povesteşte cum a fost atras de cercetarea basmelor: cu 20 de ani în urmă a fost trimis de redacţia unde lucra să realizeze o serie de reportaje la un congres „al basmelor" ce avea loc la Bad Karlshafen. Acolo a fost mirat de prezenţa mare a unor oameni tineri. „Când le-am pus microfonul sub nas şi i-am întrebat de ce îi interesează un astfel de domeniu – zice autorul – majoritatea mi-au răspuns că «aici sunt oameni de treabă, oameni simpatici, care nu se ceartă, vorbesc frumos şi... ne ajută să ne aducem aminte de copilăria nu prea îndepărtată pe care n-am vrea să o uităm niciodată»". Aceste răspunsuri l-au pus pe gânduri şi astfel a descoperit cea de-a doua viaţă a basmelor, aceea datorată cercetării lor, a decodificării simbolurilor, a comparaţiei dintre variante. Care ar fi a doua şansă pentru... Albă ca Zăpada? Autorul face o sugestivă comparaţie: basmele zac adormite într-un sicriu de cristal şi aşteaptă să fie trezite şi eliberate.

De descifrarea lor se ocupă psihologi, folclorişti, pedagogi, sociologi, teologi, politicieni, dar nu fiecare basm are norocul să întâlnească „prinţul fermecat", care să-i releve adevărata valoare. Aici intervin congresele, simpozioanele, fundaţiile, cum este şi Fundaţia „Walter Kahn", de sprijinire a cercetării basmelor, mass-media scrisă şi audiovizuală. Fiecare om are un... „Rumpelstilzchen", piticul şiret care pierde fiindcă nu trage învăţăminte din întâmplările anterioare, aşa că – este de părere autorul – nu e bine să ne bazăm doar pe ce învăţăm în şcoală pentru stabilirea adevărului. Dar ce este adevărul? se întreabă, în încheiere, Alfred Pointner. „Prinţul din poveste se întreabă şi el acest lucru după ce a obţinut apa vieţii, mărul de aur şi cea mai frumoasă prinţesă şi totuşi pleacă mai departe până îl întâlneşte pe cel mai înţelept dintre înţelepţi, care îi răspunde: «există adevărul tău, există adevărul meu şi mai există un ADEVĂR. Acela însă e numai la Dumnezeu»".

Despre „grădina fermecată a basmelor populare" scrie şi Walter Scherf, având ca motto al articolului său un gând al lui Herder: „Un copil căruia nu i s-au povestit basme va avea în sufletul său o bucată de câmpie care nu va rodi niciodată".

Autorul pledează cu multă însufleţire şi cu argumente de bun simţ pentru ca fiecare copil să aibă parte de lumea fermecată a basmelor încă de la primii paşi. Nu putem decât să fim cu toţii de acord că dacă n-am fi fost vrăjiţi de minunatele personaje din basme, dacă n-am fi trăit aievea, în copilărie, magia întâmplărilor fabuloase ale poveştilor, astăzi, n-am fi avut aceeaşi încredere în ... speranţa cea de toate zilele.

Cercetătorul Isidor Levin din Petersburg este autorul unui foarte documentat şi deosebit de interesant articol intitulat *Basme şi evrei,* în care face o trecere în revistă a basmelor din toate zonele locuite de evrei, limba în care au circulat şi au fost apoi publicate aceste basme, variantele provenite din diferite zone, cu specificul lor, clasificarea în funcţie de subiectele religioase sau laice. Autorul relevă faptul că cele mai multe basme evreieşti au circulat în „limba idiş", limbă formată acum 1000 de ani în oraşele dintre Main, Rin şi Mosela şi răspândită apoi în toată Europa, inclusiv în Europa de Est, îmbogăţită fiind şi cu cuvinte slave, englezeşti etc. Este remarcat apoi şi umorul tonifiant al basmelor, tezaurul de înţelepciune, valoarea lor literară, simpaticele personaje, dintre care se detaşează „rabinul" care le ştie pe toate. Un cuvânt aparte despre parodii, fabule şi cântece populare.

Ultimul articol este dedicat de Walter Kahn cercetătoarei Marianne Klaar, care s-a stins cu trei ani în urmă şi nu a mai apucat să-şi vadă publicate într-o carte basmele culese în insulele greceşti. În memoria sa Walter Kahn repovesteşte cu mult talent basmul *Daphne* (cules de ea în prima formă), adăugând şi o scrisoare a cercetătoarei către revista „Märchenspiegel" în care pleda pentru „terapia pentru suflet" prin basme. Gestul lui Walter Kahn este cu atât mai impresionant cu cât această variantă a basmului este publicată pentru prima oară, constituind cel mai frumos omagiu adus unei cercetătoare care şi-a dedicat viaţa studierii basmelor.

D. Dobrotă

CĂRŢI ŞI PUBLICAŢII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACŢIE

1. *Anthropology Today*, vol. 14, nr. 1, 2, 3, London, 1998, 28 p. + 32 p. + 28 p.
2. *Bayerische Blätter für Volkskunde*, vol. 25, nr. 1, 2, Würzburg, 1998, 1–64 p. + 65–128 p.
3. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, München, 1998, 209 p.
4. *Beiträge zur Volkskunde in Baden – Württemberg*, vol. 7, Stuttgart: Konrad Theias Verlag, 1997, 256 p.
5. *Boletin Cultural y Bibliografico*, vol. XXIX, nr. 30, 31, Santafé de Bogotá, 1992, 164 p. + 140 p.
6. *Bollettino del Centro Interuniversitario di Ricerche sul „Viaggio in Italia"*, nr. 29–30, fascicoli I–II, Torino, 1994, 424 p.
7. *Cuadernos* del Instituto Nacional de Antropologia y Pensamiento Latino-americano, vol. 16, Buenos Aires, 1995, 457 p.
8. *Derrière les images*. Textes réunis et édités par Marc-Oliveir Gonseth/Jaques Hainard/Roland Kaer, Neuchâtel: Musée d'ethnographie, 1998, 360 p.
9. *Ethnographia*. A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata, vol. 106, nr. 2, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995, 425–1195 p.
10. *Etnolog*. Glasnik Slovenskega Etnografskega Muzeja / Bulletin of the Slovene Ethnographic Museum, vol. 7 (LVIII), Ljubljana, 1997, 520 p.
11. *Fabula*. Zeitschrift für Erzälforschung, vol. 39, nr. 1/2, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1998, 196 p.
12. Glotz, Samuel: *De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche*. Une double réalité, historique et mythique, Bruxelles: Traditions et Parlers populaires, Wallonie – Bruxelles, 1995, 252 p.
13. *Lares*. Rivista trimestrale di studi demoetnoantropologici, vol. LXIII, nr. 1, 2, 3, 4, Firenze: Leo S. Olschki, 1997, 1–186 p. + 187–332 p. + 333–434 p. + 435–582 p.
14. *Mousaion*, vol. XVI, nr. 1, Pretoria: University of South Africa, 1998, 133 p.
15. *Musikforum*, nr. 88, Mainz: Schott Musik International, 1998, 128 p.
16. *Narodna umjetnost*. Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research, vol. 34, nr. 2, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 1997, 249 p.
17. *Neprajzi Ertesitö*. Annales Musei Etnographiae, vol. LXXIX, Budapest: Néprajzi Muzeum, 1997, 218 p.
18. *Orbis*, Bulletin international de documentation linguistique, vol. XXXIX, 1996–1997, Louvain, 1997, 427 p.

19. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. vol. LII – Serie Nouă, vol. 101, nr. 1, 2, 3, Wien, 1998, 1–150 p. + 151–278 p. + 279–390 p.
20. *Population and Development Review*, vol. 24, nr. 1, New York, 1998, 202 p.
21. *Revista Española de Antropologia Americana*, nr. 28, Madrid, 1998, 345 p.
22. Schroder, Martina: *Freilichtmuseen in Baden-Württemberg*. Entstehung, Entwickluung, Wirkung. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 1997 (untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Univeresität Tübingen; Bd. 86) 363 p.
23. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, vol. 94, nr. 1, Basel, 1998, 136 p.
24. Travassos, Elizabeth: *Os mandarins milagrosos*. Arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók. Rio de Janeiro: Funarte; Jorge Zahar Editor (Colecão Antropologia social), 236 p.
25. Vilhena, Luis Rodolfo: *Projeto e Missão*: o movimento folclorico brasileiro (1947–1964), Rio de Janeiro: Funarte; Fundação Getúlo Vargas, 1997, 332 p.
26. *Zbornik Slovenského Národného Múzea*, vol. XCI, Etnografia 38, Martin: Vydalo Slovenské Národné Múzeum, 1997, 160 p.

Rubrică realizată de
Elena Berceanu

NOTĂ: Cărţile şi publicaţiile periodice străine primite la redacţia noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române.

Au apărut:

Academia Română

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VII (1993)

În sumar:

- ELENA SECOŞAN şi MARIA BÂTCĂ, *Costumul popular al Dunării de Jos. Origini şi evoluţie*
- ILIE MOISE, *Sibiul – centru cultural-ştiinţific racordat la cercetarea academică românească*
- CONSTANTIN COSTEA, *Repere istorice în evoluţia jocurilor fecioreşti*
- TITUS MOISESCU, *Muzicieni români – pagini epistolare*
- PETRE FLOREA, *Domnul de Rouă* (studiu monografic)
- ALEXANDRU DOBRE, *Documente etnofolclorice româneşti*
- ALEXANDRU DOBRE, *Consideraţii etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric*: **Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba-Iulia** – *1 noiembrie 1599*
- ALEXANDRU DOBRE, *Adnotări pe marginea unei comunicări academice*: **V.A. Urechia, Inscripţiuni după manuscrise.** *Comunicări şi note*

Academia Română

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VIII (1994–1996)

În sumar:

- SABINA ISPAS, *Legenda populară românească tradiţională între „canonic" şi „apocrif"*
- GHEORGHE OPREA, *Structuri sonore în repertoriul obiceiurilor de peste an (I)*
- MARIA BĂTCĂ, *Mărci reprezentative ale costumului popular tradiţional din Transilvania: cămaşa cu „ciupag" şi zadia cu „trupul vânăt"*
- RADU OCTAVIAN MAIER, *Meşteşuguri ţărăneşti.* Prelucrarea fibrelor vegetale şi animale în mediul rural românesc
- ALEXANDRU DOBRE, *Documente etnofolclorice româneşti.* Mărturia cu sufletul, jurământul pe Tetraevanghel, cartea de blestem

XF1172

LUCRĂRI RECENT APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR, tomul VIII/1994–1996, 1997, 232 p.

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU", serie nouă, tomul 8/1997, 1998, 230 p.

„REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR" nr. 1–2/1998, 1999, 152 p.

„REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR" nr. 3/1998, 1999, 172 p.

În Bucureşti, cărţile şi revistele publicate la Editura Academiei Române pot fi procurate din următoarele librării:

Librăria ACADEMIEI, Calea Victoriei nr. 12A, tel. 313.85.88;

Librăria LUCEAFĂRUL, B-dul Unirii nr. 10, bl. 7B, tel. 315.56.74;

Librăria MINERVA, Calea Victoriei nr. 126, tel. 650.39.43;

Librăria EMINESCU, B-dul Regina Elisabeta nr. 5, tel. 315.87.61;

Librăria SADOVEANU, B-dul Magheru nr. 68, tel. 211.29.65;

Librăria UNIVERSUL, Calea Moşilor nr. 62–68, tel. 315.70.70, int. 119.

ISSN: 1220 – 5370

REF, tom. 44, nr. 1, p. 1–134, Bucureşti, 1999

XF1172

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 44

2–3

1999

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director:

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Redactor-șef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Acad. prof. Alexandru Balaci; Stanca Ciobanu; Ion H. Ciubotaru; Nicolae Constantinescu; Constantin Costea; Ioń Cuceu; Iordan Datcu; Gabriel Gheorghe; Ion Ghinoiu; Sabina Ispas (secretar responsabil de redacție); Marin Marian; Ilie Moise; I. Oprișan; Mihail M. Robea.

„Revista de etnografie și folclor" are 3 numere pe an.

Toate comenzile pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sect. 5, P.O. Box 5–42, București, Tel. 401–411 90 08; 401–410 34 40; 401–410 32 00; Fax 401–410 39 83;

RODIPET S.A., Piața Presei Libere nr. 1, sect. 1, P.O. Box 33–57, Fax 401–222 64 07, Tel. 401–618 51 03; 401–222 41 26, București;

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. BOX 77–19, București 3, Tel. 653 79 85, Fax 401–324 06 38.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

ADRESA REDACȚIEI

Institutul de Etnografie și Folclor
„C. Brăiloiu" al Academiei Române
Str. Tache Ionescu nr. 25
70166 – București
Tel. 659 37 48

ADRESA EDITURII

Calea 13 Septembrie nr. 13
76117 – București
Tel. 410 32 00/ int. 2119, 2116
e-mail: edacad@ear.ro
Internet: www.ear.ro

© 2001, Editura Academiei Române

200150

SZTE Egyetemi Könyvtár SZEGED 2.

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 44 1999 Nr. 2–3

SUMAR

STUDII ŞI MATERIALE

IRINA STĂNCULESCU, *Rolul miturilor şi al ritualurilor în mecanismul memoriei colective* ... 137
ANTOANETA OLTEANU, *Personaje demonice în basme româneşti, ruseşti şi ale altor popoare* ... 157
VICTOR CIRIMPEI, *Din Carpaţi până-n Caucaz, ce a fost, ce-a mai rămas.* Limbă vorbită şi datini străbune la românii depărtaţi de baştină (II) ... 169
PETRE FLOREA, ***Tudor Pamfile.*** *Contribuţii biobibliografice* (I) ... 185

NOTE ŞI DISCUŢII

NICOLAE CONSTANTINESCU, *Cercetători străini despre cultura populară românească* ... 203
CONSTANTIN ERETESCU, *Satul global şi folclorul lui: legendele urbane* ... 208
AL. DOBRE, *Mitul literar şi mitul folcloric.* Precizările şi sugestiile lui G. Călinescu ... 216
CRISTINA ROMANOF, *Formulă şi sacru în acatiste* ... 225
SÁMUEL DOMOKOS, *Colinde şi urări de Anul Nou din Micherechi (Ungaria)* ... 233

RECENZII

MIHAI POP, *Folclor românesc.* Vol. I, *Teorie şi metodă*; vol. II, *Texte şi interpretări.* Ediţie îngrijită de Nicolae Constantinescu şi Alexandru Dobre, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1998, VI+356+358 p. (*Ofelia Văduva, Paul Drogeanu*) ... 239
MIHAI POP, *Căluşarii români la Londra şi realitatea folclorică a Bucureştilor.* Studiu din 1938 al prof. univ. dr. Mihai Pop. Prefaţă de dr. Al. Dobre, text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, Bucureşti, Centrul de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare al Municipiului Bucureşti, Colecţia „Restituiri", 1998, 26 p. (*Monica Milea*) 241
LUCIA APOLZAN, *Drumuri, încercări, împliniri.* Memorii, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1998, 340 p. (*Irina Stănculescu*) ... 243
IOAN OPRIŞ, *Anton Golopenţia. Un destin frânt.* Studiu monografic, Reşiţa, Editura Banatica, 1997, 154 p. (*Irina Stănculescu*) ... 246

REF. tom. 44, nr. 2–3, p. 135–272, Bucureşti, 1999

PETRE ISPIRESCU, *Legende sau basmele românilor*. Ediție îngrijită, note și comentarii de Aristița Avramescu. Prefață de Nicolae Constantinescu, București, Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Fundamente", 1997, 406 p. (*Al. Dobre*) 249

MIHAIL CANIANU, *Studii și culegeri de folclor românesc*. Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea. Cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu. Studiu introductiv de Al. Dobre. Glosar, indicele subiecților anchetați și bibliografie de Mihail M. Robea, București, Editura Minerva, Colecția „Folcloriști și etnografi evrei din România", 1999, 280 p. (*Anca Stere*) 253

OFELIA VĂDUVA, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, 266 p. (*Laura Jiga*) 257

ANTOANETA OLTEANU, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, București, Editura Paideia, Colecția „Paideia științe", Seria „Antropologie culturală și etnografie", 1998, 330 p. (*Niculina Chiper*) 261

MARIA BÂTCĂ, *Dimensiunile spirituale ale Basarabiei*. Studii etnologice, București, Fundația Culturală „Libra", 1998, 196 p. (*Olga Horșia*) 262

STELUȚA POPA, *Folclor muzical din Basarabia*. Cântecul propriu-zis. Repere funcționale și stilistice. Prefață de prof. univ. Emilia Comișel, Timișoara, Editura Augusta, 1999, 192 p. (*Gheorghe Oprea*) 263

PAUL HENRI STAHL, *La Méditerranée*. Propriété et structure sociale. XIX^{e} – XX^{e} siècles, *Encyclopédie de la Méditerranée*, Les Editions Édisud, Alif, Toubkal, 1997, 88 p. (*Antoaneta Olteanu*) 266

SANDA GOLOPENȚIA, *Desire Machines. A Romanian Love Charms Database*, București, Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Antropologie culturală", 1998, 308 p. (*Antoaneta Olteanu*) 267

Cărți și publicații periodice străine primite la redacție (rubrică realizată de *Elena Berceanu*)..... 271

2005 FEBR 21

ROLUL MITURILOR ŞI AL RITUALURILOR ÎN MECANISMUL MEMORIEI COLECTIVE

IRINA STĂNCULESCU

De-a lungul timpului, colectivităţile umane perpetuează o serie de elemente (materiale sau spirituale), considerate ca fiind definitorii pentru identitatea lor. Obiectele materiale se transmit direct, din generaţie în generaţie, sub forma moştenirii, de multe ori utilitatea lor practică fiind uitată, ele ajungând să fie apreciate în funcţie de alte criterii (cum ar fi aspectul estetic şi vechimea) decât cele ce au stat la baza creării lor. Un proces mult mai complex îl cunosc însă elementele spirituale ce se perpetuează în timp, aici intervenind mecanismele complexe ale memoriei colective. Ca mărturii ale unui trecut îndepărtat, miturile şi diverse ritualuri ale popoarelor i-au fascinat dintotdeauna pe oamenii de ştiinţă. O dată cu intrarea în epoca modernă au apărut şi întrebări referitoare la utilitatea acestora, întrebări de altfel de neconceput în lumea arhaică în care totul avea un sens prin simplul fapt că era un dat strămoşesc. S-au emis o serie de definiţii şi încercări de a demonstra utilitatea miturilor şi a ritualurilor, iar de aici au luat naştere şi o serie de controverse. Cercetările întreprinse s-au axat însă mai mult pe identificarea acelor elemente din mituri şi ritualuri care să permită descrierea lumii arhaice şi mai puţin pe procesul transmiterii propriu-zise. Datorită însă întinderii mari în timp (uneori de mai multe secole), găsirea urmelor trecutului în aceste două elemente ale spiritualităţii străvechi este anevoioasă, cercetătorul neputând avea niciodată deplina certitudine a descoperirii sale. Mecanismele memoriei colective sunt deosebit de complexe, conţinuturile ei fiind supuse organizării şi reorganizării continue. Şi totuşi, datorită canoanelor în care erau înscrise, miturile, dar îndeosebi ritualurile, au fost, se pare, supuse unui proces de variaţie mult mai mic. Dar, deşi reprezintă conţinuturi transmise în timp datorită memoriei colective, miturile şi ritualurile sunt totodată şi repere ale acesteia. Repetate cu regularitate, ele ajută la susţinerea memoriei colective, articulând-o şi conferindu-i o direcţie de urmat. Datorită lor, sau mai bine zis datorită repetabilităţii lor, miturile şi în special ritualurile re-aduc în memoria indivizilor evenimente, persoane din trecut, perpetuându-le în felul acesta de-a lungul timpului.

REF, tom. 44, nr. 2–3, p. 137–155, Bucureşti, 1999

Miturile ca repere ale memoriei colective

Interpretările date miturilor sunt numeroase şi uneori chiar contradictorii. La începutul acestor încercări, în secolul trecut, mitul era considerat ca fiind o „ficţiune", o „fabulă", o „închipuire", această accepţiune păstrându-se chiar până în zilele noastre în limbajul comun. De abia în secolul nostru, cercetătorii au adus o nouă perspectivă de interpretare a mitului, vizibil contrastantă cu cea anterioară, iar mitul a început să fie studiat aşa cum era el înţeles în societăţile arhaice, ca o „istorie adevărată", şi chiar mai mult, ca o istorie preţuită şi venerată, deoarece era sacră, exemplară şi semnificativă.

Când vorbim de mit ne gândim în principal la mitologia greacă, aceasta fiind probabil cea mai cunoscută marelui public-cititor, dar de mituri dispun în genere toate popoarele cu o istorie mai îndelungată. Marile mitologii – cum ar fi cea greacă, indiană, egipteană sau scandinavă – au sfârşit prin a fi transmise prin texte scrise, întocmite de mari scriitori (cum ar fi Hesiod şi Homer în cazul mitologiei greceşti), ce au avut răbdarea şi priceperea necesare să le sistematizeze şi să le coordoneze. În afara acestor mitologii mai există şi mitologia popoarelor aşa-zis „primitive", culeasă direct, din relatările orale ale localnicilor, de către cercetători sau misionari. Mircea Eliade recomanda începerea studiului mitului cu cercetarea acestor societăţi tradiţionale, fără a neglija neapărat studiul marilor mitologii din istorie, deoarece *„[...] în ciuda modificărilor de-a lungul timpului, miturile 'primitivilor' încă mai oglindesc o stare primordială. E vorba în plus despre societăţi în care miturile mai sunt încă vii, în care ele fundamentează şi justifică întreaga comportare şi activitate a omului"* (Eliade 1978, p. 5). Datele adunate de cercetători, în speţă de etnologi, referitoare la mitologia şi semnificaţia ritualurilor acestor popoare sunt mult mai plauzibile decât supoziţiile ce pot fi lansate în legătură cu miturile marilor civilizaţii dispărute. Deşi multe mituri ori ritualuri au fost ulterior preluate de religiile „moderne", sensul lor original s-a pierdut pe parcurs. Ceea ce putem spune astăzi despre rolul jucat de anumite mituri ori rituri în viaţa popoarelor din antichitate se bazează în principal pe culegeri de texte scrise de rapsozi, scriitori ori mitografi (care de cele mai multe ori transmit propria lor variantă a povestirii) şi pe alte numeroase vestigii istorice, interpretate într-un fel sau altul de cercetători. Informaţiile astfel obţinute nu pot avea însă aceeaşi precizie şi exactitate ca datele adunate „direct de la sursă". *„Evident,* – notează Eliade – *aceste 'documente vii' înregistrate în cursul anchetelor duse la faţa locului nu rezolvă toate dificultăţile. Ele prezintă în schimb avantajul, considerabil, de a ne ajuta să punem corect problema, adică să situăm mitul în contextul său sociologic originar"* (Eliade 1978, p. 5).

O dată făcute aceste precizări, putem trece mai departe, la definirea mitului şi ulterior a ritualului.

Definiţiile date mitului din perspectiva diverselor teorii sunt multiple şi uneori chiar contradictorii. Astfel, teoria naturalistă consideră miturile ca fiind

„descripţii simbolice ale fenomenelor naturii" (Kluckhohn 1942, p. 45); alţi cercetători, printre care se remarcă Andrew Lang, văd în mituri *„un tip de teorie ştiinţifică primitivă"* (Kluckhohn 1942, p. 45), menită a răspunde întrebărilor umane de tipul *cum?* şi *de ce?*; iar pentru psihanaliştii timpurii, cum ar fi Karl Abraham şi Otto Rank, mitul nu este altceva decât o *„fantezie de grup"*, o reverie de masă.

În principal, diferenţele de opinii apar din modul diferit de a privi valoarea de adevăr a povestirii relatate de mit. În timp ce unii cercetători pun sub semnul întrebării adevărul mitului, considerându-l fie o invenţie, o fantezie, fie o încercare, mai mult sau mai puţin reuşită, dar totuşi primitivă, de explicare a lumii, alţii pornesc de la cu totul altă premisă şi încearcă să privească miturile şi riturile în aceeaşi manieră ca şi populaţiile tradiţionale care încă mai păstrează contactul cu acestea. Privite din afară, miturile par într-adevăr a fi relatări fanteziste, deoarece ele nu pot fi înţelese în afara *„contextului lor sociologic originar"*, după cum remarca Eliade. Dacă însă, dimpotrivă, încercăm să privim miturile şi riturile din perspectiva celor care le practică şi care, probabil, le-au conceput, valoarea de adevăr nici nu mai intră în discuţie. Miturile sunt prin definiţie adevărate, valoarea lor de adevăr nici nu poate fi pusă la îndoială. În final, variatele definiţii date mitului pot fi grupate în două categorii majore având în vedere perspectiva din care acestea sunt studiate şi interpretate. Este vorba despre distincţia, mult discutată în rândul antropologilor din a doua jumătate a acestui secol, dintre „-emics" şi „-etics", dintre abordarea unei culturi din perspectiva acelei culturi, din interiorul ei, şi abordarea unei culturi din perspectiva culturii cercetătorului, din exterior. În general, cercetătorii care adoptă abordarea „din exterior", când se raportează la mituri, au în vedere miturile civilizaţiilor dispărute (cum ar fi cele din mitologia greacă), iar cercetătorii care adoptă abordarea „din interior" se referă la mituri ale unor populaţii pe care chiar ei înşişi le-au studiat, deci populaţii care continuă să folosească şi în prezent, în mod activ, acele mituri şi a căror viaţă este direct influenţată de către acestea (este vorba de aşa-numitele populaţii „primitive").

Deşi contradictorii, ambele modalităţi de a privi miturile şi ritualurile (de la distanţă sau din perspectiva populaţiei care le respectă şi le venerează) subliniază, fiecare într-un mod aparte, rolul acestora în susţinerea memoriei colective. Singura excepţie este teoria conform căreia miturile nu ar fi decât pure invenţii, fabulaţii rezultate ca urmare a acumulării spaimelor şi dorinţelor colective. Această interpretare elimină cu desăvârşire existenţa oricărei urme de adevăr în mituri şi deci, implicit, neagă legătura dintre mituri şi memoria colectivă, instituind-o în schimb pe cea dintre mit şi imaginaţia colectivităţilor.

1. Teoriile care se raportează la mit şi la rit tot din afară, considerându-le a fi încercări nereuşite de descriere şi explicare a unor fenomene naturale altfel de neînţeles pentru acele populaţii „primitive", nu neglijează rolul acestora în susţinerea memoriei colective, ci, din contră, accentuează la maximum această

legătură. Mitul ne apare astfel, din această perspectivă, ca nefiind altceva decât *„oglinda deformată a unor evenimente reale, care a depăşit puterea de înţelegere a spectatorului"* (Kernbach 1973, p. 23–24), sau chiar mai mult, ca o *„memorare ancestrală"* (Kernbach 1973, p. 25) în care adevărurile originare au fost încărcate, de-a lungul timpului, de o serie de *„adaosuri concentrice de simboluri, fabule, precepte morale, sanitare, juridice, agricole şi mai ales de jurisdicţia religioasă [...]"* (Kernbach 1973, p. 32). Procesul alcătuirii mitului ajunge să fie identificat cu însuşi procesul de memorare care, după cum se ştie, nu este un proces de imitaţie, ci presupune şi un anumit grad de creativitate.

În concepţia lui Frederick C. Bartlett (iniţiatorul teoriei structurării memoriei de către cultură şi interese), *„cultura contribuie la fixarea semnificaţiilor şi, prin aceasta, la structurarea memoriei [...]. Amintirile se reorganizează în funcţie de interesele actuale ale grupurilor şi colectivităţilor"* (Chelcea 1996, p. 114). La fel şi miturile, sunt încărcate de diverse elemente noi, li se dau chiar şi semnificaţii noi, pentru a fi în conformitate cu perioada istorică în care activau: *„Miturile au fost ştafete transmise temporal de o epocă altei epoci, dar timpul nu le-a filtrat decât poate numai stilistic. Dacă urmărim evoluţia mitului de la memorie la simbol (deşi sub alt raport, fenomenul e de fapt o involuţie), îl vedem cum se descarcă treptat de marile lui taine simple şi lineare, deoarece memoria evenimentelor primordiale se şterge treptat, şi cum se încarcă pe rând de metafore exterioare, alimentate de simbolul transparent al dorinţelor omeneşti imediate, din ce în ce mai puţin spirituale, din ce în ce mai mult fiziologice"* (Kernbach 1973, p. 27–28). Miturile sunt astfel transformate în procesul luptei pentru existenţă, ajungând să-şi piardă în acest fel orice urmă din adevărul original.

Deşi ajunge să se transforme într-o fantezie, iniţial, mitul a luat naştere şi relata evenimente reale, un argument adus în favoarea acestui fapt fiind acela că *„[...] fantezia omenească nu poate inventa ceva din nimic, adică fără a-i găsi un sprijin în cunoaşterea lumii concrete"* (Kernbach 1973, p. 28).

2. Mircea Eliade a sintetizat avantajele studierii miturilor încă „vii", prezentând şi distincţia, folosită de populaţiile ce le utilizează încă în mod activ, dintre *„istoriile adevărate"* (mituri) şi *„istoriile false"* (basme sau fabule) (Eliade 1978, p. 8–10). Din cadrul istoriilor adevărate fac parte acelea care se referă la originea lumii, la aventurile unui erou naţional care şi-a salvat propriul popor sau cele referitoare la *medicine-men* (vracii şi vrăjitorii Americii de Nord). Istoriile false cuprind relatări mai puţin spectaculoase care, de exemplu, explică particularităţile anatomice şi fiziologice ale animalelor sau povestesc isprăvile unui anume animal etc. *„Pe scurt,* – scrie R. Pettazzoni – *în istoriile 'adevărate' avem de-a face cu sacrul şi cu supranaturalul; în cele 'false', dimpotrivă, cu un conţinut profan [...]"* (cf. Eliade 1978, p. 9). Deşi atât în mituri, cât şi în basme şi fabule personajele au o trăsătură comună: *„nu fac parte din lumea cea de toate zilele"* (Eliade 1978, p. 11), totuşi *„indigenii au simţit că e vorba de 'istorii' radical*

diferite. Căci tot ce e relatat îi priveşte direct, pe când basmele şi fabulele se referă la evenimente care, chiar dacă au produs schimbări în lume (cf. particularităţile anatomice sau fiziologice ale anumitor animale), n-au modificat 'condiţia' omului ca atare" (Eliade 1978, p. 11). Practic această diferenţiere între cele două tipuri de istorii – false şi adevărate – este aceeaşi cu cea dintre memorie şi imaginaţie colectivă. În timp ce istoriile adevărate sunt considerate relatări ale unor fapte petrecute cu adevărat într-un trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat – în acest sens, Eliade considera mitul *„solidar cu ontologia"*, adăugând în continuare că acesta *„nu vorbeşte decât despre realităţi, despre ceea ce s-a întâmplat cu adevărat, de ceea ce s-a manifestat pe de-a-ntregul"* (Eliade 1992, p. 89) –, istoriile false sunt considerate ca fiind pure invenţii, povestioare hazlii. Caracterul sacru al miturilor a fost intuit încă de la începutul secolului de Emile Durkheim, în *Formele elementare ale vieţii religioase* el definind credinţele, miturile, dogmele, legendele ca fiind *„fie reprezentări, fie sisteme de reprezentări exprimând natura lucrurilor sacre, însuşirile şi puterile care le sunt atribuite, evoluţia lor, raporturile dintre ele şi lucrurile profane"* (Durkheim 1995, p. 45).

Mitul este deci incomparabil mai important pentru omul arhaic decât fabulele şi basmele deoarece îl vizează direct: *„mitul îl învaţă 'istoriile' primordiale care l-au constituit din punct de vedere existenţial şi tot ce se referă la existenţa lui şi la propriul său mod de a exista în Cosmos [...]"* (Eliade 1978, p. 12). Miturile joacă astfel un rol deosebit de important în autodefinirea indivizilor, oferindu-le principalele repere necesare. Eliade remarcă deosebirea dintre modul în care se autodefineşte omul modern şi omul societăţii arhaice. În timp ce cel dintâi se consideră produsul desfăşurării istoriei universale, cel de al doilea se consideră rezultatul desfăşurării unei lungi serii de evenimente petrecute în timpuri mitice, deci al unei istorii sacre. Mai mult, în timp ce omul modern nu se simte dator să cunoască toate aceste evenimente istorice care au dus la formarea sa, omul arhaic *„[...] e nu numai obligat să-şi rememoreze istoria mitică a tribului său, dar el reactualizează periodic o parte destul de mare din ea"* (Eliade 1978, p. 13). Miturile reprezintă deci o formă de concretizare a memoriei colective referitoare la evenimente sacre din viaţa colectivităţii arhaice pe care toţi membrii acesteia trebuie să şi le însuşească.

Utilitatea miturilor constă, în concluzie, în capacitatea lor de a conserva şi de a relata, prin intermediul oratorului, evenimente deosebit de importante pentru viaţa comunităţii, evenimente petrecute în vremuri mitice. Miturile nu dezvăluie însă doar originea lucrurilor, ci ele ne arată şi *„unde le putem găsi şi cum le putem face să apară atunci când ele dispar"* (Eliade 1978, p. 14).

În zilele noastre, oamenii nu au uitat evenimentele, acţiunile care, deşi petrecute cu mult timp în urmă, le-au marcat indirect viaţa. Aceste evenimente istorice sunt readuse în atenţia indivizilor la intervale regulate de timp printr-o serie de ceremonii comemorative. Eliade sublinia deosebirea care există între acest tip de

ceremonii şi cele desfăşurate de populaţiile societăţilor arhaice, arătând că, deşi îl readuc în atenţia lor, indivizii societăţilor moderne nu reactualizează, nu retrăiesc propriu-zis acel eveniment. *„Pentru omul societăţilor arhaice, dimpotrivă, ceea ce s-a petrecut* ab origine *e susceptibil să se repete prin forţa riturilor. Esenţialul pentru el e, aşadar, cunoaşterea miturilor. Nu numai pentru că miturile îi oferă o explicaţie a lumii şi a propriului său mod de a exista în lume, ci mai ales pentru că, rememorându-şi-le, reactualizându-le, el e în stare să repete ceea ce zeii, eroii sau strămoşii au făcut* ab origine" (Eliade 1978, p. 13). În societăţile arhaice *„nu e vorba de o comemorare a evenimentelor mitice, ci de reiterarea lor"* (Eliade 1978, p. 19). Şi totuşi, vom vedea cum în societatea contemporană au existat şi momente în care ceremoniile comemorative s-au apropiat într-o măsură foarte mare de ritualurile ancestrale, fiind construite sub forma unor re-puneri în scenă a evenimentelor petrecute în trecut.

După cum se poate vedea, este aproape imposibil a se da o singură definiţie, unanim acceptată de către cercetători, mitului. După cum scria Eliade, *„mitul este o realitate culturală extrem de complexă care poate fi abordată şi interpretată în perspective multiple şi complementare"* (Eliade 1978, p. 5), de aceea definiţia cea mai largă şi mai cuprinzătoare pe care o consideră adecvată mitului este următoarea: *„mitul povesteşte o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al 'începuturilor' "* (Eliade 1978, p. 5–6).

Ritualurile ca repere ale memoriei colective

Aflate mereu în apropierea miturilor, adesea asociate acestora, sunt ritualurile. Venind tot dintr-un trecut îndepărtat, acestea au prezentat şi ele o mare fascinaţie asupra cercetătorilor. Definirea ritualurilor nu a stârnit controversele apărute în cazul definirii miturilor, ele fiind considerate, în general, ca *„activităţi obsesiv de repetitive"* (Kluckhohn 1942, p. 78). Dacă mitul este relatarea unei istorii sacre, ritualul este o acţiune repetitivă care adesea se referă la acea istorie sacră. În schimb, controversele au reapărut în stabilirea unui raport între mit şi ritual. În timp ce unii cercetători considerau mitul ca o justificare a ritualului, alţii erau de părere că miturile au dat naştere la diverse ritualuri. Ambele poziţii erau argumentate puternic de exemple concrete, astfel că singura concluzie care putea fi trasă era aceea că *„miturile şi ritualurile tind să fie în mod intim asociate şi să se influenţeze reciproc"* (Kluckhohn 1942, p. 65). După cum aprecia Clyde Kluckhohn, discuţiile pe marginea relaţiei dintre mit şi ritual se aseamănă foarte mult cu cele de tipul „oul sau găina". Nu se poate spune cu exactitate care a apărut primul – mitul sau ritualul –, deoarece există exemple care să susţină ambele versiuni. Din această cauză, cercetătorii nu ar trebui să îşi piardă timpul în discuţii de principiu inutile, ci să studieze mai îndeaproape rolul

pe care miturile şi ritualurile îl îndeplinesc în societate. Într-o lume incertă, schimbătoare, miturile şi ritualurile oferă anumite repere, puncte fixe, în funcţie de care indivizii societăţilor arhaice îşi pot structura existenţa şi memoria colectivă. Ele oferă şi repetă soluţiile găsite altă dată de eroii exemplari sau de strămoşii comunităţilor, eliminând în felul acesta teama de necunoscut.

Există însă şi anumite deosebiri referitoare la modul în care miturile şi ritualurile susţin memoria colectivă. Referindu-se la asemănările şi deosebirile existente între mituri şi ritualuri, Paul Connerton face astfel o remarcă semnificativă în acest sens: *„există un element de invarianţă încifrat în structura ritualului care nu este prezent în mit"* (Connerton 1989, p. 54). În timp ce materialul mitic conţine o sumă de potenţiale înţelesuri ce pot ulterior să fie valorificate într-o formă sau alta, ritualurile au un potenţial de variaţie mult mai mic. *„Toate ritualurile, este adevărat, trebuie să fie inventate până la un punct, iar detaliile compoziţiei lor pot evolua sau varia în conţinut sau semnificaţie de-a lungul timpului. Totuşi, rămâne un potenţial de invarianţă care este încrustat în rituri, dar nu şi în mituri, în virtutea faptului că e intrinsec naturii riturilor, dar nu şi miturilor, ca ele să specifice relaţia care ia naştere între performanţa ritualului şi ceea ce participanţii interpretează"* (Connerton 1989, p. 57). În consecinţă, *„[...] dacă trebuie luate precauţii considerabile pentru a asigura identitatea materialului simbolic al unei culturi, ar fi de recomandat direcţionarea acestor precauţii în sensul asigurării identităţii ritualurilor sale"* (Connerton 1989, p. 57).

Ritualul dispune de acest potenţial mic de variaţie datorită unor caracteristici aparte de care dispune: limbaj performant şi formalizat, pe de o parte, iar pe de altă parte de postură, gesturi, mişcări specifice. Limbajul utilizat în cadrul ritualului are două caracteristici ce îl transformă într-un mijloc mnemotehnic. Prima caracteristică este aceea că acesta este folosit doar în cadrul acţiunii rituale în sine, în cadrul „performance"-ului, în acest sens ritualul putând fi denumit ca „limbaj în acţiune" („performative language"). Ritualul este însă şi un limbaj formalizat, aceasta reprezentând cea de a doua caracteristică. Afirmaţiile tind să devină stereotipizate şi ordonate în secvenţe ce variază într-o măsură mai mare sau mai mică. Aceste secvenţe nu sunt alcătuite de cei ce le interpretează, ci sunt constituite într-un canon, ceea ce le permite repetabilitatea exactă. Limbajul rămâne neschimbat în cadrul ritualului, ca la data constituirii, fiind dovada acelui eveniment. Performarea în sine mai conţine şi elemente legate de postură, gestică şi mişcare, caracterizate de aceeaşi invarianţă ca şi limbajul. Chiar mai mult, dacă acesta din urmă poate fi supus interpretării (datorită ambiguităţii, indeterminării, nesiguranţei, plurisemantismului), elementele componente ale limbajului nonverbal au mai puţine posibilităţi de interpretare. Şi totuşi, există şi pentru limbaj anumite canoane de interpretare („paralelisme canonice") care îngrădesc posibilele

interpretări. În ritual, secvențele verbale fixe, schemele de mișcare și chiar fixarea flexibilității intonației sunt componente interdependente, ce alcătuiesc un tot compact mult mai rezistent în fața schimbărilor timpului decât mitul.

Datorită acestor caracteristici aparte, ritualul își păstrează conținutul într-o formă relativ intactă, rezistând trecerii timpului. Totodată însă, datorită acestui aspect aparte al limbajului și mișcărilor performate în cadrul ritualurilor sau al ceremoniilor, ce le conferă acestora un caracter spectaculos, ele rămân adânc întipărite în memoria participanților, perpetuându-se în felul acesta prin intermediul memoriei colective. Uneori aspectul colectiv era impus anumitor ceremonii tocmai cu acest scop. Georges Duby relatează cum în societatea feudală, în care numărul neștiutorilor de carte era foarte mare (numai preoții știau să scrie și să citească), se ducea o continuă luptă împotriva uitării, amintirea colectivă fiind transmisă prin ceremonii „de neuitat". *„Orice act oficial de oarecare importanță trebuia să fie public, să se săvârșească în fața unei adunări numeroase, ai cărei participanți îi păstrau în memorie amintirea, și de la care se aștepta ca mai târziu să depună mărturie de ceea ce au văzut și au auzit [...]. Oamenii aveau grijă să strecoare printre cei de față copii de vârstă fragedă, iar uneori chiar să-i și pălmuiască, chiar cu violență, când ceremonia respectivă atingea punctul culminant, în speranța că, amintirea spectacolului legându-se de amintirea durerii, aceștia nu vor uita atât de repede ceea ce se petrecuse în fața lor"* (Aries și Duby 1997, p. 152–153, vol. 9). Pentru a asigura o durată cât mai mare informațiilor referitoare la diverse ceremonii, de față erau aduși, după descrierea lui Georges Duby, și copii. Iar, pentru ca amintirea să fie mai puternic întipărită în mintea acestor viitoare surse de memorie care erau copiii, spectacolul propriu-zis era adesea însoțit de lovituri și bătăi. Acest fapt este întâlnit, cu același scop, și în vechile obiceiuri românești de stabilire a hotarului. Studiind istoria dreptului românesc, George Fotino tratează și această modalitate inedită de asigurare a memoriei hotarului, arătându-i importanța deosebită: *„Cum o hotărnicie săvârșită astăzi putea să fie repusă în discuție mai târziu și cum hrisoavele și zapisele în care se vorbea de acea hotărnicie se puteau pierde sau strica, se obișnuia ca acești bătrâni hotarnici, pentru a menaja viitorului probe, să se însoțească atunci când umblau de-a lungul mejdinelor, de unul sau mai mulți copii cărora, în tot lungul hotarelor, li se trăgea o sfântă bătaie pentru ca acești copii să n-o uite și, odată cu amintirea acestei păruieli, să păstreze însăși amintirea hotarelor de-a lungul cărora numai pielea lor știuse ce pățise. Și mai târziu, când fi-vor și ei bătrâni, aducându-și aminte de această bătaie, să-și aducă aminte și de acele hotare și să poată mărturisi și ei, când va fi nevoie, pe unde apucaseră ei vechile hotare"* (Fotino 1972, p. 34). Citând diverse documente din secolul al XVIII-lea, ce menționează această practică, George Fotino arată că acest obicei era întâlnit încă din antichitate în vechea Romă, unde *„martorii erau trași de urechi pentru a ține mai bine minte"* (Fotino 1972, p. 35). De asemenea, îl găsim în numeroase documente diplomatice

occidentale din secolele al XI-lea şi al XII-lea, unde sunt menţionaţi ca martori copii cărora li se răsucesc urechile sau care sunt traşi de păr, *„ca să ţie minte"* (Fotino 1972, p. 36).

În felul acesta, reperele scrise (zapise, hrisoave, documente) erau întărite de reperele memoriei „vii", a oamenilor (bătaia, adânc întipărită în memoria indivizilor, avea să se constituie într-un veritabil reper al acesteia). Acelaşi lucru am văzut că se realiza şi în cazul ceremoniilor. Ceremoniile sunt însă de două tipuri: cele care se repetă cu o oarecare regularitate în timp (care îşi asigură în felul acesta singure supravieţuirea) şi cele care nu se repetă în timp (care, din această cauză, au o durabilitate mai redusă în cadrul memoriei colective). În sprijinul acestora din urmă sunt, aşadar, aduse reperele individuale suplimentare: bătăile. Cum pedepsele punitive rămân adânc întipărite în mintea copiilor, în special cele care produc durere fizică, şi cadrul în care acestea au fost aplicate avea să se transmită o dată cu amintirea lor.

Ceremoniile comemorative în societatea posttradiţională sau „modernă"

Cele de mai sus au descris legătura dintre mituri, ritualuri şi memoria colectivă în cadrul societăţilor arhaice, în continuare urmând a fi prezentate particularităţile acestei relaţii în cadrul societăţilor „moderne" sau posttradiţionale.

În societatea „modernă" coexistă două categorii de mituri şi ritualuri „arhaice":

a. Pe de o parte este vorba de cele ce provin din societăţile arhaice încă „vii", aşa-numitele societăţi „primitive" (chiar dacă termenul nu este întru totul adecvat).

b. Pe de altă parte este vorba de cele ce provin din timpuri străvechi, accesibile astăzi graţie scrierilor unor oameni de cultură care au alcătuit adevărate culegeri mitologice sau au relatat pe larg diferite obiceiuri şi practici ancestrale sau care pur şi simplu s-au perpetuat de-a lungul timpului, pierzându-şi semnificaţia originară.

Acestora li se adaugă însă şi anumite forme noi, inedite, de mituri şi ritualuri specifice acestei perioade istorice.

În timp ce rolul miturilor şi al ritualurilor în societăţile arhaice încă vii este mai lesne de realizat, studierea rămăşiţelor acestora, transmise din vremuri imemoriale, este mult mai anevoioasă. Fiind lipsit de orice relatare orală, cercetătorul nu se poate baza decât pe relatările scrise de către marii gânditori referitoare la specificul şi conţinutul miturilor şi al ritualurilor în lumea arhaică (fiind nevoit să considere aceste scrieri ca fiind adevărate, deşi această certitudine nu o va putea avea niciodată), pentru a recupera rămăşiţele acestora transmise până în prezent. Există multe scrieri care încearcă să identifice aşa-numitele elemente „păgâne" din religia creştină şi care lansează diverse teorii privitoare la modalitatea

în care ele au fost preluate şi ulterior integrate acesteia. Mircea Eliade afirma în acest sens: *„s-ar putea spune că o parte din religia populară a Europei precreştine a supravieţuit, camuflată sau transformată, în sărbătorile calendarului şi în cultul sfinţilor. Timp de mai bine de zece veacuri, biserica a trebuit să lupte împotriva afluxului continuu de elemente 'păgâne' [...] în practicile şi legendele creştine. Rezultatul acestei lupte înverşunate a fost mai curând modest, mai ales în sudul şi în sud-estul Europei, unde folclorul şi practicile religioase ale populaţiilor rurale mai înfăţişau încă, la sfârşitul celui de al XIX-lea veac, figuri, mituri şi ritualuri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din protoistorie"* (Eliade 1978, p. 160). Supuse procesului de prelucrare propriu memoriei colective, dar şi factorilor de natură politică şi religioasă, miturile şi ritualurile ancestrale au ajuns până în zilele noastre în forme ciopârţite şi transformate ce cu greu pot fi identificate de către cunoscătorii în domeniu.

Rolul miturilor în societăţile arhaice este deci acela de perpetuare a unor informaţii referitoare la evenimente considerate cruciale pentru viaţa comunităţii, iar cel al ritualurilor de a-i face pe membrii comunităţii respective să retrăiască acele evenimente în mod periodic. O dată cu evoluţia societăţilor, aceste forme au supravieţuit în mod camuflat, mai mult sau mai puţin complete, dar procesul de memorare a evenimentelor definitorii pentru o comunitate şi de reactualizare a lor nu a încetat, fiind create noi forme de „mituri" şi noi „ritualuri" care să preia această funcţie într-o formă adecvată noilor condiţii sociale.

Studiind felul în care societăţile îşi amintesc anumite evenimente, Paul Connerton remarca faptul că *„toate riturile sunt repetitive, iar repetiţia automat implică continuitate cu trecutul. Dar există o clasă aparte de rituri care au o privire înapoi explicită şi caracter calendaristic"* (Connerton 1989, p. 45), această clasă de rituri fiind denumită de autor **ceremonii comemorative**. Ceremoniile comemorative constau în amintirea unui eveniment care a avut loc de cele mai multe ori la o dată fixată istoric, printre acestea numărându-se atât comemorări sacre (Anul Nou, comemorarea sfinţilor creştini), cât şi profane (sărbători naţionale), atât comemorări naţionale sau mondiale, cât şi individuale (zile de naştere). Ceea ce le deosebeşte de celelalte ritualuri este aceea că *„ele nu implică simplu continuitatea cu trecutul, ci solicită în mod explicit o astfel de continuitate"* (Connerton 1989, p. 45), ele co-memorează, îşi amintesc de un anumit eveniment în comun, în colectiv. Aceste ceremonii au păstrat anumite elemente caracteristice ritualurilor arhaice, şi anume ele re-pun în scenă uneori (re-înscenează) anumite evenimente petrecute în trecut. Dacă însă prin intermediul ritualului membrii societăţilor arhaice retrăiau propriu-zis actul iniţial, producând în acest fel reversibilitatea timpului, în cazul ceremoniilor comemorative, puţine sunt acelea care ating acest grad de identificare cu acţiunea originală, de cele mai multe ori participanţii fiind conştienţi de distanţa temporală existentă între ei şi aceasta. Actele sunt repetate într-o formă ce se doreşte cât mai apropiată de original (deşi poate suferi anumite modificări datorită în special contextului politic din

epocă sau chiar procesului de restructurare a memoriei), pe de o parte pentru ca acesta să nu fie uitat, iar pe de altă parte pentru ca semnificaţia lui, spiritul ce însoţea acel eveniment să continue să existe şi după ce a luat sfârşit.

Cerinţa comemorării unui set de evenimente fondatoare desfăşurate cu mult timp în urmă, în forma ritualurilor, este cel mai bine exprimată în marile religii ale lumii, unde apare cu regularitate.

Apariţia şi difuzarea creştinismului a provocat numeroase transformări în cadrul societăţii evului mediu. Devenind ulterior religie şi ideologie dominantă, creştinismul a dus la împărţirea memoriei colective într-o *„memorie liturgică"* şi o *„memorie laică"* (Le Goff 1988, p. 130). În ceea ce priveşte această „nouă" memorie liturgică, Paul Connerton remarca faptul că, spre deosebire de miturile societăţilor arhaice, creştinismul (deşi a preluat sub o formă sau alta o serie de mituri şi ritualuri „păgâne") este foarte strâns legat de originea sa istorică unică, stabilită la un moment istoric clar definit. Timpul evocat în *Biblie* nu este, ca în religiile arhaice, un timp mitic, iar evenimentele recapitulate anual în calendarul sacru nu trebuie privite ca evenimente care au avut loc „la începuturi", în „illo tempore". Creştinismul începe o dată cu seria de evenimente care are ca punct central crucificarea. Istoricitatea crucificării şi data la care aceasta a avut loc nu sunt puse la îndoială. Toate aceste evenimente au avut loc într-o perioadă istorică foarte bine definită, şi anume: perioada în care Pontiu Pilat era guvernatorul Iudeii. Creştinismul *„ne învaţă cum revelaţia divină şi-a asumat o formă istorică, că Dumnezeu a intervenit în istoria umanităţii şi că vocaţia creştinilor este aceea de a-şi aminti şi comemora istoria acelei intervenţii"* (Connerton 1989, p. 46). În consecinţă, acele evenimente şi perioada respectivă sunt comemorate anual în Vinerea Mare şi cu ocazia festivităţilor de Paşte. Practic întregul an creştin este articulat în jurul sărbătorii pascale ce recapitulează şi chiar re-înscenează variatele faze ale patimilor lui Isus. Strâns legată de acest ciclu anual există şi o periodicitate săptămânală: în fiecare duminică are loc Liturghia ce culminează în final cu Sfânta Euharistie la ortodocşi, în care toţi credincioşii sunt împărtăşiţi. Prin această împărtăşanie, fiecare participant credincios comemorează Cina cea de Taină. Practic, *„nu există credincios sau act de devoţiune care să nu se refere înapoi, fie direct, fie indirect, la Hristos cel istoric"* (Connerton 1989, p. 47). Slujbele religioase sunt susţinute în funcţie de diverse evenimente din viaţa lui Isus, sărbătorile religioase sunt direct legate de principalele evenimente din viaţa acestuia: naşterea, pătimirea şi moartea, apostolii, sfinţii sunt personaje la care se face referire în *Biblie* şi a căror viaţă a fost schimbată, direct sau indirect, de evenimentele prin care a trecut Isus etc. *„Actul crucificării este simbolizat în fiecare semn al crucii: el în sine este o comemorare condensată, o naraţiune concretizată, o evocare a faptului istoric central şi a credinţei religioase centrale a creştinismului"* (Connerton 1989, p. 47). Atât iudaismul, cât şi creştinismul apar

astfel ca *„religii ancorate din punct de vedere istoric şi teologic în istorie"*, ca adevărate *„religii ale amintirii"*, după cum le denumea O.G. Oexle (cf. Le Goff 1988, p. 131), ce îşi centrează ceremoniile în jurul unor evenimente petrecute într-un trecut istoric, ce este astfel cu regularitate comemorat.

Modalităţile prin care Biserica creştină a încercat să menţină vii elementele biblice în memoria credincioşilor sunt subtile şi variate, depăşind uneori cadrul fizic îngust al lăcaşurilor de cult. Astfel, în perioada Renaşterii italiene, în Quattrocento, *„liturghiile publice"*, cum le denumeşte Pierre Francastel, constituiau un punct de atracţie deosebit în epocă. Aceste ceremonii publice, desfăşurate pe străzile marilor oraşe italiene, erau închinate unui personaj biblic şi aveau în centrul atenţiei o *„nuvola"*, o maşinărie ingenioasă, construită în scopul măririi spectaculozităţii evenimentului. În *Realitatea figurativă*, Pierre Francastel descrie amănunţit alcătuirea *„nuvolei"*, precum şi desfăşurarea procesiunii: *„Este vorba de un cadru de lemn susceptibil fie de a fi purtat pe braţe, fie de a fi montat pe sol, pe suporturi. În centrul acestui cadru este fixată, vertical, o tijă de fier suportând la rândul ei, în diagonală, tije laterale mai mici. Pe acest soi de copac sau cuier de fier, se instala, în centrul unei mandorle, un personaj central, Christos, Fecioara sau un sfânt; tijele de fier erau înfăşurate în bumbac, pentru a le face invizibile, iar la extremităţile lor se aşezau accesorii, de exemplu mici capete de îngeri sau de heruvimi de carton pictat, ba chiar copii vii. Totul era mobil şi se învârtea în jurul axului principal. Se plimba astfel, de-a lungul străzilor Florenţei sau ale altui oraş, o 'Înviere' sau o sfântă Fecioară în slăvi, un sfânt Sebastian sau oricare alt personaj sacru. Alaiul se oprea la răspântii, şi atunci se făcea o întreagă liturghie omagială în cinstea figurii ridicate pe nuvola şi oferită în mod sugestiv diferitelor puncte ale orizontului. Apoi, purtătorii reluau maşina pe umeri şi o transportau mai departe"* (Francastel 1972, p. 297). În acest fel, prin scoaterea ceremoniilor religioase în stradă şi prin adăugarea spectaculosului, se dorea mărirea impactului pe care acestea l-ar putea avea asupra unei mase mari a populaţiei. Se pare că *„inventarea nuvolei, obiect când real, când figurativ, a fost de mare ajutor pentru acţiunea Bisericii"* (Francastel 1971, p. 67). Ea accesibiliza în primul rând textul biblic, făcându-l pe înţelesul tuturor, în acest sens, Pierre Francastel apreciind că *„acţiunea sa asupra 'vizualizării' legendelor şi asupra imaginaţiei poporului a fost cu siguranţă imensă"* (Francastel 1972, p. 298). În al doilea rând, caracterul inedit al reprezentaţiei asigura o adâncă întipărire în memoria publicului a acelui eveniment şi, asociat acestuia, a secvenţei biblice reprezentate. Realizate cu scopul de *„a seduce o societate violentă"* (Francastel 1971, p. 79), aceste dramatizări ofereau şi adevărate pilde de viaţă, inducând comportamente sugerate prin reprezentarea unor momente din viaţa exemplară a lui Isus, a Fecioarei Maria sau a Sfinţilor. Efectul acestor aşa-numite sacre *rappresentazioni*, şi în special a *nuvolei*, pare să fi fost atât de mare în epocă, încât numeroşi pictori au ţinut să le redea cu o mare acurateţe şi precizie: *Fecioara cu mantaua* de Ghirlandaio, *Înălţarea Maicii*

Domnului de Masolino, *Închinarea magilor* de Mantegna. Deşi *nuvola* nu a supravieţuit prea multă vreme, nu acelaşi lucru se poate spune despre reprezentaţiile religioase publice care s-au perpetuat o bună perioadă de timp şi după înlocuirea acesteia cu alte vehicule procesionale. *„Menite, asemenea nuvolei, să fie purtate pe umeri de către membrii breslelor, toate aceste vehicule procesionale erau în general desemnate sub numele de 'edificii'. Când, la sfârşitul secolului al XV-lea, se celebra în oraşe sărbătoarea Sfântului Ioan, multe din mărturiile timpului enumeră zeci de 'edificii' prezentate unul după altul – aşa cum se întâmplă şi astăzi la Sevilla – purtate pe umeri de membrii diferitelor parohii şi confrerii"* (Francastel 1971, p. 70). Fiecare cortegiu de astfel de *edificii*, ieşit în fiecare an pe străzi, se oprea în pieţele oraşelor, iar o dată ajunse aici actorii ce le însoţeau dădeau reprezentaţii ce ilustrau subiectul carului sau al edificiului. Ulterior, *„această tradiţie se continuă în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea în intrările şi în punerea în scenă a teatrului modern pe cale de constituire"* (Francastel 1972, p. 334 subsol).

Astfel, deşi iniţial Biserica primitivă condamna spectacolele, ulterior, sub impactul concurenţei reprezentaţiilor păgâne şi observând efectul pe care îl are asupra maselor, a ajuns să le preia, mai întâi în interiorul spaţiului religios şi ulterior chiar în afara acestuia. Funcţia acestor reprezentaţii este surprinsă de D'Ancona care, după relatarea lui Pierre Francastel, *„a observat că totul dovedeşte că reprezentarea dramatică a episoadelor a însoţit mai întâi – sau chiar a precedat – liturghia propriu-zisă. Este vorba, de fapt* – continuă Francastel –, *de a-i reda mai limpede semnificaţia comemorativă şi, de asemeni, de a lega poporul de ceremonii puse în competiţie, pentru interesul sentimental şi dramatic, cu vechea liturghie teatrală a lumii antice"* (Francastel 1972, p. 336–337). Re-trăirea patimilor lui Isus sau re-înscenarea unor momente din viaţa personajelor biblice, ca o formă de rememorare a acelor evenimente, a cunoscut o mare amploare în evul mediu. Evoluând de la simple puneri în scenă ale unor legende biblice la răstigniri voluntare ale unor persoane evlavioase ce doreau să retrăiască cu adevărat ultima parte a experienţei terestre a lui Isus, aceste re-memorări au culminat cu ample manifestări de masă cunoscute sub numele de „cruciade".

Memoria creştină se manifestă esenţial prin memorarea lui Isus şi a faptelor sale, dar ea acordă o importanţă deosebită şi **sfinţilor**. Aceştia erau comemoraţi în ziua sărbătorii lor liturgice (se putea chiar întâmpla ca sfinţii cei mai importanţi să aibă mai multe sărbători, cum ar fi de exemplu Sf. Petru), zi fixată, de regulă, în funcţie de ziua cunoscută sau presupusă ca fiind a martiriului sau a morţii lor. Astfel, în calendarul religios, în fiecare zi a anului este comemorat cel puţin un sfânt care a fost recunoscut pentru acţiunile sale îndreptate în direcţia apărării sau răspândirii religiei creştine. Printre credincioşii de religie creştină există obiceiul ca fiecărui nou-născut să i se dea un nume din calendarul religios, cu care să fie botezat. Fiecare dintre noi ne interesăm de originea numelui pe care l-am primit, iar în felul acesta,

prin relatarea altora, intrăm în posesia istoriei corespunzătoare acestuia, pe care ulterior o relatăm şi altora. Astfel, indirect, istoria faptelor acelui sfânt continuă să existe prin fiinţa celui care îi poartă numele. În timp ce sfinţii sunt sărbătoriţi în ziua morţii lor, credincioşii îşi serbează ziua de naştere (obicei moştenit din antichitate), la care ulterior s-a adăugat şi ziua de nume, ziua sfântului al cărui nume îl poartă.

Pe lângă comemorarea ciclică a evenimentelor centrale ce au dat naştere creştinismului, în mediul sacru mai există o categorie căreia i se acordă o atenţie deosebită şi care este comemorată într-un mod specific, şi anume: morţii. Referindu-se la importanţa acestui cult al morţilor în cetatea antică, Fustel de Coulanges afirmă: *„Această religie a morţii pare a fi cea mai veche pe care a avut-o vreodată rasa umană. Înainte de a adora pe Indra sau Zeus, omul i-a adorat pe morţi; omului îi era frică de ei şi le adresa rugăciuni. Se pare că sentimentul religios a început cu asta. Poate că vederea morţii i-a sugerat omului, pentru prima oară, ideea de supranatural şi dorinţa de a spera dincolo de ceea ce vedea. Moartea a fost primul mister; ea l-a îndreptat pe om pe făgaşul altor mistere. Ea i-a înălţat gândirea de la vizibil la invizibil, de la trecător la etern, de la omenesc la divin"* (De Coulanges 1984, vol. 1, p. 38–39). Aşadar, nelipsit din cadrul nici unei culturi, *„cultul morţilor a ocupat întotdeauna un loc central în viaţa religioasă instinctivă a popoarelor"*. Treptat, *„pe măsură ce aspiraţiile sale deveneau mai autentic creştine şi erau mai îndeaproape dirijate de biserică, ritualurile destinate morţilor s-au amplificat"* (Duby 1987, vol. 2, p. 104), dar au cunoscut şi o schimbare radicală. Lumea creştină se ruga *pentru* morţii săi, atitudine cu totul nouă faţă de cea a antichităţii, în care morţii erau consideraţi zei şi invocaţi să ocrotească familia din care proveneau. După cum afirma Salomon Reinach, *„păgânii se rugau de morţi, în timp ce creştinii se roagă pentru morţi"* (cf. Le Goff 1995, vol. 1, p. 88). O dată cu apariţia creştinismului, morţii îşi pierd atributul de divinităţi. Cei rămaşi în viaţă nu se mai roagă sufletelor celor morţi, ci lui Dumnezeu, pentru *izbăvirea sufletelor lor*. Cea dintâi mărturie a acestei noi practici datează (cf. Le Goff 1995, vol. 1, p. 89) de la sfârşitul secolului al V-lea sau începutul secolului al VI-lea, găsindu-se sub forma unei inscripţii de pe mormântul unei galo-romane din Briord: *„pro redemptionem animae suae"*, „pentru izbăvirea sufletului său".

„Cultul morţilor îngăduia alte punţi spre trecut, mai ales prin intermediul pomelnicelor ce aveau, în primul rând, o menire mnemotehnică. Cel puţin aşa este de înţeles rostul lor, după constatarea adăugată la sfârşitul unui pomelnic din noiembrie 1756 de mitropolitul Iacob Putneanu: 'trecând şi schimbându-se vremile, trec şi se schimbă şi oamenii şi se uită pomenirea lor' " (Lemny 1990, p. 161). Un loc de cinste în cadrul pomenirii morţilor îl avea pomenirea ctitorilor lăcaşului de cult în care se oficia slujba. Obişnuită în liturghia bizantină, pomenirea ctitorilor a fost şi mai este şi astăzi practicată de români, dar se pare că de abia începând cu secolul al XVIII-lea numărul de pomelnice începe să crească, datorită

grijii manifestate de anumiţi prelaţi. Personalităţi cum ar fi: Nathanail Ieromonahul (care a scris primul pomelnic închinat ctitorilor Mitropoliei Moldovei), Vartolomeu Măzăreanu şi Dionisie Eclesiarhul au îmbogăţit *„numărul textelor menite să rememoreze numele celor trecuţi în eternitate şi să împrospăteze pe această cale memoria colectivă"* (Lemny 1990: p. 162). În afara pomenirii morţilor în cadrul slujbei religioase există şi slujbe separate pentru morţi, în care aceştia sunt pomeniţi individual. De regulă, aceste slujbe se fac în ziua înmormântării şi ulterior sunt repetate periodic, la parastase. O semnificaţie puternic mnemotehnică o are în acest context expresia *„Veşnica pomenire"* care se cântă răposatului la sfârşitul slujbei de înmormântare şi la parastase. Prin aceasta *„ne rugăm lui Dumnezeu ca, pe de o parte, El să-Şi aducă pururea aminte de cel răposat [...], iar pe de alta, noi, cei vii, să păstrăm o neîntreruptă aducere-aminte de dânsul, să nu-l lăsăm în uitare, ci să-l pomenim totdeauna, rugându-ne pentru dânsul" (Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă* 1992, p. 299). Tot în nume individual se fac şi pomenile sau praznicele morţilor care reprezintă mese date în cinstea şi întru pomenirea lor (toate rudele se adună în jurul mesei pentru a-l pomeni pe defunct). Prin extensie, anumite acte de întrajutorare a celor în nevoie au preluat numele de „pomană", fiind denumite astfel toate actele milostive făcute pentru pomenirea şi folosul morţilor, cum ar fi de pildă hainele sau lucrurile care se dau săracilor. Deşi, de cele mai multe ori, datoria îndepărtării uitării revine celor rămaşi în viaţă, în special rudelor defunctului, presupunând o mare solidaritate între cei vii şi cei morţi, în unele cazuri, pentru a fi sigur de existenţa acestei solidarităţi, muribundul însuşi ţine să se asigure de pomenirea sa ulterioară: *„Un oarecare mare senior din Gasconia, seniorul de Buch, cerea prin testament, în afara celor cincizeci de mii de slujbe oficiate în anul morţii sale, să fie comemorat timp de şaizeci şi unu de ani şi să aibă optsprezece capelani"* (Duby 1987, vol. 2, p. 106).

Pe lângă aceste pomeniri individuale ale morţilor există şi anumite pomeniri care se fac într-o formă colectivă, în numele a mai multor persoane defuncte. Jacques Le Goff amintea de obiceiul comunităţilor monastice din Irlanda, începând chiar din secolul al VII-lea, de a însemna pe suluri numele morţilor, pe care ulterior le trimiteau în semn de înştiinţare mănăstirilor comunităţii (Le Goff 1995, vol. 1, p. 212). *„Mai târziu apar necrologurile, listă cu defuncţii, pe marginea unui calendar, citită îndeobşte la slujba de dimineaţă, fie în biserică, fie în adunarea canonicilor, şi pomelnicele, care, în mod obişnuit, nu sunt făcute să fie citite, ci să amintească de slujbele de comemorare stabilite de unii defuncţi şi faptele milostive (cel mai adesea, împărţitul pomenilor) legate de ele"* (Le Goff 1995, vol. 1, p. 213).

Încă o dovadă a faptului că morţii nu trebuiau să fie sortiţi uitării sunt registrele mortuare, sub diversele lor forme.

O importanţă deosebită în schimbarea modalităţii clasice de pomenire a morţilor din cadrul credinţei catolice a avut-o *ordinul călugărilor cluniseni"* (de la vestita mănăstire Cluny) ce s-au remarcat în epocă prin grija deosebită şi originală

pentru morți. *„Într-adevăr, Cluny, deși ține seama de caracterul elitist al legăturilor dintre cei morți și cei vii în ceea ce privește grupurile conducătoare, extinde o dată pe an liturghia solemnă la ansamblul morților. La mijlocul secolului al XI-lea, probabil între 1024 și 1033, Cluny instituie pomenirea morților la 2 noiembrie, legată de sărbătoarea Tuturor Sfinților din ajun"* (Le Goff 1995, vol. 1, p. 213). Pentru prima oară, în cadrul catolicismului, morții aveau propria lor zi de comemorare care, ulterior, datorită prestigiului de care se bucura acest centru monahal în lumea creștină, avea să fie celebrată pretutindeni.

Și în cadrul Bisericii ortodoxe există astfel de zile închinate comemorării morților: pe 21 februarie (când se serbează Moșii de iarnă) și pe 6 iunie (când sunt Moșii de vară). În afara acestor două sărbători mari există însă încă șase sâmbete dedicate acestui scop și chiar o zi aparte dedicată comemorării eroilor (28 mai).

Putem considera aceste manifestări ca fiind urme sau rămășițe ale cultului strămoșilor, cult preluat și dezvoltat de către creștinism din societățile arhaice. De altfel, strămoșii, indiferent cine sunt aceștia, eroi sau oameni obișnuiți, sunt pomeniți în toate religiile lumii și cinstiți în mod specific. Dacă însă, inițial, în antichitate, această comemorare a morților se făcea din frică pentru cei dispăruți care, dacă ar fi fost uitați, ar fi ieșit din morminte pentru a-i pedepsi pe urmașii lor neglijenți, ulterior teama s-a risipit, rămânând doar sentimentul datoriei față de morți.

Ceremoniile comemorative există însă nu doar în cadrul lumii sacre, ci și în contextul **universului profan**. Spre deosebire însă de cele dintâi, comemorările din mediul profan dețin o caracteristică aparte: ele nu se referă întotdeauna la un anume eveniment sau personaj prototipic, ci, în funcție de epoca sau perioada istorică, la un anume eveniment sau altul, la un anume personaj sau altul. Ele nu dețin astfel caracterul stabil din cadrul spațiului religios, ci se află într-o continuă schimbare și transformare. Istoricii au arătat că *„ori de câte ori instituțiile sociale pentru care erau alcătuite 'vechile' tradiții începeau să se zdruncine sub impactul schimbării sociale rapide, avea loc o invenție generalizată și instantanee de noi ritualuri"* (Connerton 1989, p. 51). De altfel, se pare că acest fenomen s-a dovedit a fi *"atât o problemă generală, cât și un fenomen de un interes aparte în societățile posttradiționale"* (Connerton 1989, p. 51). În cele mai multe cazuri aceste noi ritualuri luau forma ceremoniilor comemorative. *„Laicizarea sărbătorilor și al calendarului în numeroase țări facilitează multiplicarea comemorărilor"* (Le Goff 1995, p. 158), dintre care cele mai multe erau menite să realizeze legătura prezentului cu un trecut corespunzător ideologiei promovate de clasa socială aflată la putere. Exemple de astfel de ceremonii: Ziua Bastiliei, din Franța, și Războiul Franco-Prusac, din Germania. Cea dintâi a devenit o dată de însemnătate istorică în 1880, iar cea de a doua în 1896, când a avut loc cea de a 25-a aniversare, cu această ocazie organizându-se și o ceremonie comemorativă. În ambele cazuri, contextul politic în care acestea au fost instituite

demonstrează natura lor pur ideologică. În Franţa, burghezia moderată republicană a inventat acest ritual de comemorare, la care participa cu entuziasm, în fiecare an, întreaga naţiune franceză, pentru a ţine departe şi a descuraja orice acţiune a opoziţiei de stânga. În acelaşi fel, în Germania, regimul lui Wilhelm al III-lea a instituit ceremonia cu scopul de a asigura populaţia, care nu avusese nici o definiţie politică înainte de 1871, că avea cu adevărat nevoie de o identitate naţională, iar acest lucru a fost realizat prin comemorarea unificării Germaniei de către toţi supuşii din cadrul noului imperiu.

Aceste ceremonii sunt însoţite de cele mai multe ori şi de către un „mit" corespunzător evenimentului comemorat, mit care, în funcţie de contextul politic respectiv, poate dobândi un sens sau altul.

Am putea afirma că, prin mijloacele variate de care dispun, ceremoniile comemorative sunt cele mai complexe repere ale memoriei colective. Îmbinând vizualul cu auditivul, limbajul verbal cu cel nonverbal, ele rămân adânc întipărite în memoria colectivităţilor. Dar, deşi efectul produs este puternic, durata lor este relativ mică în timp comparativ cu al altor tipuri de repere (opere artistice, repere naturale). Şi totuşi, există diferenţieri din acest punct de vedere chiar în interiorul categoriei: ceremoniile cu un grad mare de repetabilitate, îndeplinite de o bucată de timp şi adânc întipărite în viaţa colectivităţii dispar mai greu şi sunt cu greu îndepărtate, în timp ce cele relativ noi şi cu un grad mai redus de repetabilitate în timp dispar mai rapid şi sunt mai uşor de îndepărtat.

De-a lungul timpului se pot astfel întâlni două fenomene: apariţia sau dispariţia de ceremonii comemorative sau schimbarea semnificaţiei acordate anumitor ceremonii, ambele realizându-se în funcţie de cerinţele politice din acel moment istoric. Este firesc ca în momentul unei lovituri de stat sau a unei schimbări radicale, relativ violente şi rapide a regimului de guvernare, noul regim să anuleze orice ceremonie ce ar putea aminti în continuare de vechiul regim şi să îşi instituie propriile sale ceremonii care să amintească populaţiei de înfăptuirile sale. Acest fenomen a avut loc şi în România postdecembristă, când s-a luat hotărârea desfiinţării ceremoniei comemorative din 23 august, la realizarea căreia participau mii de oameni în fiecare an. Din 1990 a început însă a se comemora Revoluţia din Decembrie 1989, în memoria eroilor ce s-au sacrificat în lupta împotriva unui sistem totalitar. Mai există însă şi situaţia, mai puţin radicală, de preluare a unei ceremonii comemorative, dar de a-i schimba semnificaţia, de a-i modifica „mitul" ce îi stă la bază. Exemple de astfel de schimbare de semnificaţie există, în mediul sacru, în religia creştină care a preluat numeroase tradiţii şi sărbători populare. În acest sens, Crăciunul era sărbătorit cu mult înainte de apariţia creştinismului, fiind sărbătoarea realizată cu ocazia solstiţiului de iarnă. Biserica creştină a preluat această tradiţie, puternic înrădăcinată în memoria colectivă, folosind-o astfel pentru consolidarea creştinismului. Există numeroase astfel de cazuri în istorie, în care anumite ceremonii fiind prea puternic înrădăcinate în

memoria colectivă, puterea de expresie a datei la care ele erau celebrate a fost preluată şi schimbată doar ca semnificaţie.

Referindu-se la societatea contemporană, Paul Connerton remarcă şi analizează caracterul duplicitar al acesteia, vizavi de utilizarea ritualurilor ca modalităţi de păstrare a legăturii cu trecutul. Pe de o parte, societatea actuală refuză orice legătură cu trecutul, fiind o societate dinamică, orientată spre nou, iar pe de altă parte, simte totuşi nevoia unei continuităţi cu acesta, în afirmarea naţionalităţii.

Fiind modernă, societatea contemporană nu poate fi tributară unor modele ce vin din trecut, modernitatea necesitând prin definiţie o constantă revoluţionară a producţiei, transformarea accelerată a inovării în degradabil, orientarea spre viitor, şi nu spre trecut. Toate produsele sunt construite azi pentru a fi dezmembrate mâine, astfel încât ele să poată fi rapid înlocuite sau reciclate. În aceste condiţii, păstrarea legăturii cu trecutul ar însemna încetinirea procesului de continuă transformare a societăţii. După cum afirma chiar Marx, *„capitalismul dărâmă orice imobilitate socială, orice conformare ancestrală sau restricţie feudală"* (cf. Connerton 1989, p. 63–64). Modernitatea neagă credinţa conform căreia viaţa unui individ sau o comunitate trebuie să-şi derive valorile din acte de reamintire performate periodic sau din retrăirea prototipului, şi acestea deoarece chiar *„principiul modernităţii în sine neagă ideea vieţii ca o structură de repetiţii celebrate"* (Connerton 1989, p. 64). Modernitatea dispune de o temporalitate aparte: fiecare moment e diferit de celelalte şi se situează într-o succesiune fixă, ireversibilă. Din această cauză nu poate fi acceptată posibilitatea coexistenţei unor timpuri distincte calitativ sacru – profan. De asemenea, scade şi credinţa în existenţa unor forme de viaţă exemplare, într-o societate în care nu se pot emite „reţete", modelele fiind descoperite din mers şi schimbate încontinuu. Viaţa ca o structură de repetiţii exemplare este de neconceput.

Existenţa unei forme de viaţă care să-şi extragă semnificaţiile din reanimarea, reamintirea prototipurilor nu trebuie însă a fi considerată ca aparţinând prin exclusivitate trecutului. Această formă de existenţă este posibilă şi în zilele noastre, iar dovada cea mai elocventă constă în existenţa ritualurilor moderne. Dacă acest mod de viaţă nu ar mai fi solicitat, nu ar mai apare necesitatea inventării de noi ritualuri. Se pare că între 1870 şi 1914 ţările europene au cunoscut o creştere a ritualurilor „inventate" fără precedent. Jubileele regale, Jocurile Olimpice, Ziua Bastiliei, Turul Franţei, toate acestea, sărbătorite la intervale egale de timp, *„căutau să restabilească într-o nouă formă celebrarea repetiţiei exemplare"* (Connerton 1989, p. 63).

La acestea se adaugă, pe de altă parte, şi existenţa în continuare a marilor religii ale lumii. Dacă ritualurile ar fi considerate ca total inutile, atunci primele care ar fi trebuit să dispară, fiind totodată cele mai puternice şi mai vechi dintre ritualurile existente în lumea modernă, ar fi cele din lumea sacră. În realitate, ele nu numai continuă să existe, dar devin tot mai puternice într-o lume în care naţiunile

au început să îşi reclame independenţa şi pe motive religioase, iar conflictele generate de apartenenţa confesională sunt tot mai frecvente. Aflându-ne într-o perioadă de afirmare a statelor naţionale, legătura cu trecutul pare a fi la fel de importantă ca şi avântul modernităţii, deoarece ea conferă specificitate şi coeziune.

BIBLIOGRAFIE

Chelcea, Septimiu (1996), *Memoria socială – organizarea şi reorganizarea ei,* în *Psihologie socială. Aspecte contemporane,* Adrian Neculau (coord.), Iaşi, Editura Polirom, p. 109–119.

Connerton, Paul (1989), *How Societies Remember,* Cambridge, Cambridge University Press.

De Coulanges, Fustel (1984), *Cetatea antică. Studiu asupra culturii, dreptului şi instituţiilor Greciei şi Romei*, Bucureşti, Editura Meridiane, vol. 1–2.

Duby, Georges (1987), *Arta şi societatea,* Bucureşti, Editura Meridiane, vol. 1–2.

Durkheim, Emile (1995), *Formele elementare ale vieţii religioase,* Iaşi, Editura Polirom.

Eliade, Mircea (1978), *Aspecte ale mitului,* Bucureşti, Editura Univers.

Eliade, Mircea (1992), *Sacrul şi profanul,* Bucureşti, Editura Humanitas.

Fotino, George (1972), *Pagini din istoria dreptului românesc,* Bucureşti, Editura Academiei.

Francastel, Pierre (1971), *Figura şi locul,* Bucureşti, Editura Univers.

Francastel, Pierre (1972), *Realitatea figurativă,* Bucureşti, Editura Meridiane.

Kernbach, Victor (1973), *Enigmele miturilor astrale*, Bucureşti, Editura Albatros.

Kluckhohn, Clyde (1942), *Myths and rituals: a general theory*, in „Harvard Theological Review", XXXV, p. 45–79.

Le Goff, Jacques (1988), *Histoire et mémoire,* Éditions Gallimard.

Le Goff, Jacques (1995), *Naşterea purgatoriului,* Bucureşti, Editura Meridiane, vol. 1–2.

Lemny, Ştefan (1990), *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc,* Bucureşti, Editura Meridiane.

*** *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă* (1992), Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

PERSONAJE DEMONICE ÎN BASME ROMÂNEŞTI, RUSEŞTI ŞI ALE ALTOR POPOARE

ANTOANETA OLTEANU

Specializarea joacă în folclor un rol de primă importanţă, înscriindu-se în raportul stereotipie/originalitate, ce reflectă marca unei creaţii populare, apartenenţa ei la fondul cultural oral. Nu toţi specialiştii sunt de acord cu o specializare foarte strictă în cadrul diferitelor categorii folclorice. Referindu-se la proza populară, Stith Thompson remarca faptul că „nu se pot stabili categorii universale ale acestui gen de creaţie, întrucât gruparea reală în diferite zone (îndepărtate şi din punct de vedere istoric) este deosebită" (Thompson, p. 87) – pe aceeaşi treaptă de civilizaţie întâlnim, spre exemplu, atât *legendă*, cât şi *basm*, încât modelul de evoluţie convenţional acceptat nu mai poate fi valabil (mit > legendă; mit > basm etc.).

Fiecare categorie folclorică are modalităţi specifice de realizare, ceea ce o diferenţiază de celelalte. Specificul acesta se oglindeşte la nivel formal, fiecărei categorii fiindu-i proprii alte mijloace de expresie (vers, rimă, melodie, tropi, formule etc.), tematica proprie confirmând, de asemenea, specializarea, prin utilizarea cu precădere a unei funcţii (sau a unui complex de funcţii) dezvoltate doar de acea categorie folclorică. Dincolo de temele, subiectele, mijloacele de expresie existente în fondul comun, categoriile dispun şi de un fond propriu de teme, subiecte etc., care, în ultimă instanţă, constituie tocmai specificul lor.

În cele ce urmează ne vom opri doar asupra unui aspect ce reflectă această specializare în cadrul prozei populare, mai precis asupra modalităţilor de exprimare a fantasticului la nivelul personajelor malefice. Cu excepţia câtorva categorii folclorice (basm nuvelistic, legendă istorică, snoavă), fantasticul este bogat reprezentat în proza populară, însă în mod diferit. Când abordăm această problemă, avem în vedere relaţia folclor/realitate şi reflectarea acesteia în diferite aspecte ale creaţiei populare, fantasticul putând fi ori produsul unei activităţi artistice conştiente (în *basm*, de regulă), ori element de credinţă (în *legende etiologice, povestiri superstiţioase*, precum şi în unele *basme*). Prezenţa anumitor teme şi personaje specifice unei categorii în altele, de multe ori incompatibile, se explică tot prin prisma relaţiei sus-amintite, privite însă din punct de vedere evolutiv. Slăbirea credinţei duce în general la demitizarea personajelor (fie ele de basm, legendă, povestire superstiţioasă) şi, de aici, la apariţia lor în contexte nespecifice.

REF, tom. 44, nr. 2–3, p. 157–167, Bucureşti, 1999

La nivelul personajelor malefice, basmul dezvoltă o serie specifică: *balauri, zmei, vrăjitoare, Muma Pădurii* (la ruşi – *Baba Jaga*), antipozi ai eroilor (fără a aminti de eroii „negativi" umani, tradiţionalii antagonişti ai eroului de basm). Povestirea superstiţioasă (în continuare ne vom referi numai la aceste două categorii – povestire superstiţioasă şi basm) – dispune de un set de personaje, rod direct al credinţei, a căror existenţă, origine, activitate etc. sunt explicate *strict* prin prisma credinţei în supranaturalul malefic atotprezent, cu care intră în contact, voluntar sau nu, un cu totul alt tip de erou – de multe ori chiar cel ce povesteşte – aici accentul punându-se pe *verosimilitate*, tocmai ca „suport" al credinţei în acest supranatural. Prin slăbirea credinţei, personajele malefice specifice povestirii superstiţioase (*spirite ale casei, ale apei, pădurii, aerului, diavoli, vrăjitoare* etc.) pătrund şi în alte categorii. Basmul le preia, adaptându-le specificului său – personajele respective fiind explicate prin prisma ficţiunii poetice; în povestiri, neverosimilul este rod al unei minţi „bolnave" (de foarte multe ori, mai ales o dată cu pierderea credinţei, întâlnirile cu aceste personaje le sunt atribuite bigoţilor, beţivilor, fricoşilor etc.), ceea ce face posibilă conturarea unei categorii aparte care tratează aceste „fenomene", ele neputând fi incluse nici în basme (fiind totuşi rod al credinţei), nici în categoria povestirilor superstiţioase tradiţionale (atitudinea povestitorilor – diferiţi de această dată de eroi – fiind detaşarea totală faţă de cele întâmplate, manifestând chiar necredinţă, ajungând chiar să ironizeze cele prezentate).

Ca atare, prezenţa personajelor mitologice malefice în basme – ele nefiind o categorie folclorică specifică de realizare a acestor reprezentări – poate fi explicată diferit: a) prin migrarea, contaminarea personajelor; b) prin conversiunea categoriilor folclorice.

a) Migrarea personajelor dintr-o categorie folclorică în alta a fost remarcată demult. V.I. Propp analizează chiar acest proces în lucrarea sa capitală, *Morfologia basmului* (1928): personajele şi obiectele sunt schimbătoare, sunt instabile în raport cu acţiunile lor şi, de aici, comportamentul personajelor (şi nu existenţa lor ca atare) joacă rolul principal în organizarea subiectului (Propp, p. 25, 90).

Personajele mitologice apar în numeroase basme, dar, cel mai adesea, ele se constituie ca variante ale unuia şi aceluiaşi subiect (Kerbelite, p. 112), nedezvoltând teme tipice (cum se întâmplă în cazul prezenţei lor în povestirile superstiţioase). Este greu de spus care tip de personaje este primar (povestirea ca subiect mitologic a degenerat în basm sau basmul a dezvoltat în povestire anumite funcţii, care au creat, la rândul lor, personaje specifice). Nu avem în vedere acum problema unei evoluţii a acestor personaje, ci prezenţa lor în cele două categorii ale prozei populare.

b) Totuşi, vom atinge în treacăt şi acest aspect, evoluţia fiind, în cazul de faţă, o trecere de la o categorie folclorică la alta – fenomen explicabil nu atât prin opoziţia real/fantastic, verosimil/neverosimil, cât mai ales prin faptul că dispunem, după cum am mai amintit, de un fond folcloric comun, de o sumă de materiale, mijloace şi scheme de compoziţie de care se foloseşte atât mitul (în cazul nostru, povestirea superstiţioasă), cât şi basmul în funcţie de specificul său. Fenomenul

poate fi interpretat şi prin prisma diacroniei, basmele fiind rezultatul „simplificării", uneori a totalei „desemantizări" a miturilor. Trecerea dintr-o categorie în alta se realizează şi în sens invers, prin dezvoltarea povestirii până la basm. Povestirile superstiţioase (memorate sau fabulate) se pot transforma în basme prin schimbarea procedeelor de narare, a legilor de compoziţie etc.

Cercetările făcute asupra prozei populare evidenţiază două tipuri principale, fiecare cu speciile aferente. În prima grupă predomină funcţia estetică, caracteristică fiind prezenţa fanteziei creatoare de natură poetică (basme, poveşti, anecdote etc.). În cel de-al doilea tip (legende, povestiri, credinţe superstiţioase) predomină înclinaţia spre veridic, natura factologică a celor prezentate, funcţia fiind întâi cognitivă, şi mai apoi estetică (Pomeranţeva, 1975, p. 9).

Memoratele (rus. *былички, суеверные мемораты*) se caracterizează prin orientarea către veridic, ele fiind mărturii ale unor întâlniri cu personajele fantastice, de regulă malefice. Scopul declarat al povestirii este de a transmite, de a întări o credinţă sau alta. Povestitorul face apel în acest sens la autoritatea personală, înfăţişând situaţiile prezentate drept autentice, trăite de el sau de o altă persoană, bine cunoscută, tot cu autoritate, la care se face referire în momentul povestirii. Trăsăturile distinctive ale memoratelor sunt: acţiune foarte simplă, de regulă într-un singur episod (şi nu o succesiune de episoade, cum se întâmplă în fabulate şi în basme), focalizarea asupra unui singur tip de personaje, finalul tragic (spre deosebire de basm). Şi fără aceste trăsături putem identifica respectiva categorie, dacă acordăm atenţie funcţiilor personajelor, care se realizează diferit în basm şi în povestire.

Când acţiunile personajelor malefice prezentate în memorat se complică, trecând de la un episod la un subiect complex, avem de-a face cu un **fabulat** (rus. *byvalščina*). Multitudinea detaliilor din fabulat denotă strădania povestitorului de a convinge, vrând astfel să înlăture orice posibilitate de eroare referitor la identitatea personajului în cauză (se face un cumul al trăsăturilor distinctive, adunate din mai multe asemenea întâlniri cu supranaturalul) sau la autenticitatea trăirii, întâlnirii de care vorbeşte şi, mai ales, referitor la existenţa, verosimilă sau nu, a personajului dat. De asemenea, spre deosebire de memorat, funcţia estetică este accentuată, povestitorul având timp şi dispoziţie pentru a face apel la setul imaginilor poetice tradiţionale. Dezvoltându-se în continuare în direcţia complicării subiectului şi a simplificării funcţiilor, memoratele se pot transforma în basme (Pomeranţeva, 1985, p. 173–183).

Folclorului românesc şi celui rus nu le este caracteristică unitatea personajelor de basm, legendă, povestiri superstiţioase etc., aşa cum se observă la alte popoare (bulgari, sârbi, croaţi ş.a.), dar aceasta nu înseamnă că nu putem întâlni şi în basmele româneşti şi în cele ruseşti personaje demonice.

Personajele mitologice malefice pot să apară în basme e x p l i c i t, purtând nume specifice, sub care le întâlnim şi în povestiri (*vrăjitoare, strigoi, Muma Pădurii, draci* etc.). În acelaşi timp, pot îndeplini şi funcţii specifice (*realizarea*

farmecelor, producere de boli, moarte etc.), dar acest fenomen nu este caracteristic pentru apariția lor în basm. Cel mai adesea are loc nominalizarea directă a eroului, uzându-se de numele personajului malefic, având însă funcțiile tipice personajelor de basm. Aici intră *spirite ale pădurii (lešij), ale apei (vodjanoj, Morskoj car'), ale naturii (Morozko, veter, vichor'), morți necurați (mertvecy), vrăjitori (ved'my, kolduny).*

Pe de altă parte, dacă nu considerăm personajele mitologice din basme drept clișee ale genului (numele neoferind suficiente informații referitoare la o altă natură a personajului), ci efectiv intruziuni ale vechilor reprezentări magico-religioase, putem considera că basmele se fac ecoul unor mai vechi concepții despre lume, în care magia, văzută ca o participare activă a individului cunoscător la destinele individuale sau cosmice, este mijlocul prin care se realizează acțiunile tuturor personajelor din basm. Metamorfoza eroului sau a ajutoarelor, instrumentele magice la care aceștia apelează (obiecte, plante ș.a.), precum și gesturile pe care, eroi sau adversari, le fac întru atingerea obiectivului – toate acestea sunt aspecte ale aceleiași realități mitico-magice. Să nu uităm că în basme de cele mai multe ori avem de-a face cu rituri de inițiere, care în mai multe privințe pot fi asimilate miturilor de acest tip; astfel că nu este întâmplător faptul că se face apel la magie, dorindu-se evitarea cu orice preț a „capcanelor" pe care le puteau ascunde situațiile-limită în care se trezea eroul, precum și o finalizare fericită a ritualului.

Există însă în basme situații în care motivul mitologic poate fi identificat, chiar dacă el nu este prezentat explicit, prin recunoașterea funcțiilor specifice din povestirile superstițioase. Povestitorul nu mai face referire conștient la un anume tip de personaj mitologic, funcțiile acestuia fiind de multe ori extrem de simplificate, caz în care putem vorbi de o prezență i m p l i c i t ă a personajului în narațiune (avem în vedere basme de tipul *Punguța cu doi bani, Motanul încălțat* etc., care sunt, de fapt, de factură legendară, eroii în cauză fiind ipostazieri tradiționale ale anumitor duhuri, asupra cărora ne vom opri în studiul nostru).

SPIRITE PROTECTOARE ALE CASEI ÎN BASME

Șerpi și rândunele – duhuri ale casei

Motive mitologice în basme:

1. *Un șarpe este surprins în casă bând lapte. După ce omul îi taie coada, gospodăria are parte numai de nenorociri* (ucraineni);

2. *Un om se mută într-o casă de unde venea un duh sub forma unui șarpe de foc. Șarpele îi omoară calul; omul se bate cu el, dar este ispitit de aurul pe care îl*

aruncă demonul. Nu respectă jurământul făcut şarpelui şi acesta îi distruge familia (ucraineni)[1].

3. *Fratele sărac salvează o pasăre (de regulă, o rândunică), îi îngrijeşte cuibul; drept recunoştinţă primeşte (una-trei) grăunţe miraculoase, cu ajutorul cărora se îmbogăţeşte. Fratele bogat îngrijeşte pasărea, pe care intenţionat a rănit-o; primeşte un grăunte care-i aduce numai nenorociri (este prădat, îi arde casa* etc.: ruşi, ucraineni).

Credinţa că rândunica este un spirit protector al casei este frecvent întâlnită la ucraineni şi ruşi. Dacă o rândunică îşi va face cuib la streaşina unei case e semn de mare noroc pentru locatari (Markevici, p. 112). Există şi o credinţă care vizează contrariul: ruşii din Siberia spun că dacă rândunica îşi strică cuibul e semn neîndoielnic de moarte (Redford–Minionok, p. 225). La români se spune că „*i se sucește mâna din cot şi se usucă cui strică un cuib de rândunică, iar cine încearcă s-o omoare, ori să-i omoare puii, îşi pierde glasul*" (Brill, p. 261), pentru că, în general, rândunelele sunt considerate a fi păsări „curate".

O legendă românească spune: „*Un stol de rândunele a ieşit înaintea Maicii Domnului, pe un câmp frumos, şi i-au spus că fiul ei a treia zi are să învie din morţi [...]. Atunci s-a mai liniştit Maica Domnului şi a zis către rândunele:*

– Voi rândunelelor, de azi înainte să fiţi cele mai curate paseri de pe faţa pământului; şi la care casă veţi face voi cuibul, acea casă să fie cu noroc. Şi cine va sparge cuibul vostru să fie blăstămat!" (Brill, p. 304).

Englezii, şi nu numai ei, spun că dacă omori o rândunică, laptele vacilor va fi amestecat cu sânge (Redford–Minionok, p. 224). S-a încercat chiar să se găsească o explicaţie pentru atributele malefice ale rândunicii. Dintr-o legendă românească aflăm că venirea pe lume a acestei păsări se datorează refuzului soarelui de a se căsători; fata ce a trecut toate probele la care a fost supusă de acesta a adus sita cerută, dar a fost respinsă în continuare. Soarele a rupt sita şi din ea a ieşit rândunica: „*Da la ce-ai trimes-o să mă îndemne la însurat dacă mie femeile nu mi-s dragi; de aceea am vrut şi eu s-o prăpădesc; da pentru că a scăpat ea singură, am lăsat-o şi-amu, dacă nu m-a ascultat, am rupt-o în două* [sita – n.n. A.O.], *să văd ce-i într-însa. Că am rupt-o nu-mi pare rău. Da-mi pare rău de paserea ce-a ieşit, că are să fie pagubă la oameni. Căci rândunica nu e curată; ea de aceea are pe guşă sânge. Un om de-a ieşi dimineaţa şi i-a trece peste cap o rândunică, îl năvăleşte sângele pe nas şi pe gură, ori de trece pe sub o vacă, pe deasupra, laptele de vacă e cu sânge*" (Brill, p. 300), situaţie care frecvent este pusă pe seama duhurilor casei.

---

[1] Despre şarpe ca duh al casei, cf. Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacrului. Dicţionar de mitologie populară*, Bucureşti, Editura Paideia, 1998, p. 309–315; *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*, Bucureşti, Editura Paideia, 1999, p. 508–510, precum şi studiul *Şarpele casei – ipostaze*, în „Revista de etnografie şi folclor", t. 43, nr. 1–2/1998, p. 29–42.

Legătura cu lumea morților (în calitatea ei de personificare a spiritelor strămoșilor) este surprinsă de legendele românești: *„Când se vede rândunica zburând ca o săgeată pe deasupra apelor și atingând cu ciocul luciul apei, lumea zice că ia apă s-o ducă la morți în cimitire"* (Brill, p. 261). La ruși se spune că va muri cineva în casa respectivă dacă va intra o rândunică pe fereastră (Gruşco–Medvedev, p. 244).

În sfârșit, la ruși întâlnim rândunica într-o altă practică, circumscrisă aceluiași statut de duh protector al casei. Când gospodarul vede pentru prima oară o rândunică, ia de sub picioare puțin pământ și caută în el fire de păr. Dacă firul de păr e negru, roșcat etc., aceea va trebui să fie culoarea calului pe care îl va cumpăra gospodarul, pentru a fi pe placul duhului casei, care altminteri îl va chinui (Gura, 1995, p. 243).

Pisica – duh al casei

4. *„Motanul încălțat" – animalul recunoscător, alteori chiar spirit protector, îl îmbogățește, în mod neașteptat, pe erou* (români, ruși, italieni, francezi, germani, mecedoneni, bulgari, greci, maghiari);

5. *Motanul-sfătuitor le salvează pe fete din captivitatea vrăjitoarei, păcălind-o, schimbând locul cu fiii acesteia* (bieloruși).

Pisica/motanul în calitate de spirit protector este menționat în credințele ruşilor: uneori, însuşi *domovoj*, la slavi, prin excelență spiritul casei, se transformă adesea în pisică: *„Dacă noaptea umblă pe pieptul tău o pisică cenușie – este domovoj. Trebuie să-l întrebi imediat: – E de bine sau de rău? – și vezi ce-ți răspunde"* (Gruşco–Medvedev, p. 226).

Prezența acestor animale pe lângă casă este un semn sigur că locuința se află sub protecția spiritului fast – se spune că într-o casă unde nu este fericire, nu trăiesc pisici. Cine omoară un motan va avea numai necazuri (Gura, 1984, p. 133). La fel, dacă într-o casă intră un motan negru e semn de mare noroc. O altă credință consemnează că pierderea unei pisici sau a unui motan atrage moartea stăpânei sau stăpânului casei (Semionov, p. 229). În Persia chiar, cine chinuie o pisică neagră riscă să-și chinuie, de fapt, propriul *hemzad* (înger păzitor; Chevalier–Gheerbrant, III, p. 100).

Ruşii spun că nu poți cumpăra un motan; poți numai să-l schimbi pe ceva, de regulă pe doi bani sau pe un ou de găină. De asemenea, pentru ca animalul să se acomodeze cu noua locuință (era semn rău dacă pleca de acasă), când era adus acasă era așezat imediat lângă sobă. În alte locuri, pisicuța era împinsă cu botul în ușița cuptorului (Redford–Minionok, p. 207). În aceste practici se conturează foarte clar apartenența pisicii la lumea strămoșilor, a duhurilor protectoare ale locuinței, prin „legarea" ei de vatră. Pentru a se sublinia faptul că se afla în directă dependență de duhul casei, era bine ca blana pisicii să aibă aceeași culoare ca a

părului stăpânului casei. Altfel, duhul casei, *domovoj*, n-ar fi acceptat-o şi ar fi gonit-o din casă (*ibidem*).

Dar chiar motivul menţionat mai sus (4) poate fi întâlnit şi în credinţele populare legate de o varietate de spirite protectoare ale casei. Sub numele de *korgoruši, koloverši*, aceste pisici apar în unele credinţe ruse ca ajutoare ale *domovoj*-ului. În această calitate, ele îi aduc stăpânului gospodăriei diverse bunuri, în general furate din alte case (Meletinski, p. 291). Acest „spiriduş" felin este întâlnit, cu aceleaşi funcţii, în credinţele mai multor popoare: la votiaci (populaţie siberiană), pisica aduce cereale furate din hambarele vecinilor. Se crede că dacă este omorâtă, cu siguranţă va pieri şi stăpânul ei (Semionov, p. 229). Şi finlandezii cunosc acest personaj, care îi aduce posesorului bani, cereale, lapte. Laponii dezvoltă aceeaşi credinţă.

În strânsă legătură cu cele de mai sus, aducem încă un argument pentru conturarea caracterului demonic al pisicii: la cehi există credinţa că motanii, la împlinirea vârstei de şapte ani, se prefac în diavoli, iar pisicile – în vrăjitoare (Afanasiev, 1869, p. 534). Şi germanii cred că pisicile se transformă în vrăjitoare la douăzeci de ani. De altfel, înfăţişarea pisicii este luată de mai toate personajele demonice, animalul fiind considerat adesea drept o unealtă, un slujitor al diavolului sau chiar diavolul însuşi – imagine care apare frecvent în întâlnirile nocturne din povestirile superstiţioase (cf. Olteanu, 1999, p. 285–289).

Găina, cocoşul – duhuri ale casei

6. *Găina neagră – simbol al norocului* (români);

7. *Pasăre (găină, raţă) cu ouă de aur* (români, greci, albanezi, sârbi, ruşi, saşi);

8. *Motivul „Punguţa cu doi bani":*

a) Un moş şi o babă se întorc de la târg. Pe drum găsesc un cocoş negru. Acasă, cocoşul, pus pe sobă, scuipă grămezi de cereale, bani. Necrezând în miracole sau temându-se de ispita diavolească, bătrânii îl îneacă în râu. Întorcându-se acasă, găsesc în locul aurului smoală (ruşi, ucraineni; cf. Orlov, p. 495; Iaşciurjinski, p. 567);

b) Bătrâna îl roagă pe moş să rupă picioarele cocoşului. Pasărea fuge; întâlneşte pe drum nişte animale sălbatice, pe care le înghite. Pentru jigniri aduse ţarului (boierului) este închis împreună cu alte păsări, apoi în grajd, în hambar, dar de fiecare dată iese de acolo întreg, după ce înghite totul, inclusiv vistieria ţarului. Apoi se întoarce acasă şi dă toate bunurile moşului (ruşi, români);

c) Un cocoş îi aduce bani moşului; găina murdăreşte casa babei (ruşi, ucraineni);

d) Cocoşul îi aduce moşului aur din prăvălia negustorului. Baba, invidioasă, după ce schimbă cocoşul cu o găină, îl taie, dar nu găseşte în el aur (ruşi);

e) O găină ouă zilnic câte un ou de aur; pentru a primi dintr-o dată mai multe ouă, proprietarul o taie, pierzând astfel totul (ruși);

f) Cocoșul și pietrele de moară: cocoșul se prezintă la hoț și cere înapoi râșnița furată. El este aruncat într-o fântână, din care bea toată apa; este aruncat în sobă – stinge focul; boierul poruncește ca pasărea să fie friptă și o mănâncă, dar cocoșul iese din corpul boierului și strigă din nou (ruși, ucraineni, bieloruși).

În mod universal simbol solar, *„cocoșul este pasăre credincioasă și năzdrăvană. Cocoșul, singurul dintre toate viețuitoarele, vede noaptea când se deschide cerul și tot el aude toaca din cer. Când cântă noaptea de trei ori, alungă toate duhurile necurate, zmeii, strigoii; când cântă despre ziuă, sperie dracii și scorpiile, care pier"* (Rădulescu-Codin, p. 310). De asemenea, *„de casa unde e cocoș nu se apropie nici o necurățenie"*(Mușlea–Bîrlea, p. 289).

Rușii spun că fără cocoș animalelor nu le va merge bine în gospodărie, laptele vacilor nu va fi bun, nu va avea gust. Femeii care vinde astfel de lapte i se spune: „Ține stăpânul în casă!" (Buşkevici, p. 307). Este de preferat ca acest cocoș să fie negru. Slavii de sud spun în acest sens: „la cocoș alb – stăpân negru". Slavii de apus consideră însă că un cocoș alb aduce fericire în familie. Rușii și ucrainenii cred, de asemenea, că un cocoș negru aduce ghinion: când o familie are un cocoș negru, membrii ei se vor certa des. Tot rușii spun că dacă într-o gospodărie va muri cocoșul e semn că în curând se va produce un incendiu. De asemenea, dacă cocoșul cântă la fereastră sau o lovește cu aripa, prevestește incendiu (*ibidem*).

Referitor la caracterul demonic al cocoșului există numeroase reprezentări (cf. Olteanu, 1999, p. 272–277, resp. 278–280). Ucrainenii spun că există un cocoș numit *carik*, care începe să cânte chiar din ou. Când va fi mare, va fi cel mai puternic și mai curajos din regiune. El este primul care cântă la miezul nopții, de el temându-se până și diavolul. Sârbii spun că un astfel de cocoș este *zmeu*. Când se apropie un nor de furtună, el se ascunde sub prag; acolo își lasă trupul, sufletul lui ridicându-se la cer, pentru a se bate cu *halele*, personificarea furtunii (*ibidem*).

În credințele mai multor popoare, majoritatea spiritelor domestice sunt obținute prin clocirea de către viitorul proprietar, fiind ținute la subsuoară timp de mai multe zile. După încheierea perioadei de incubație, din ou va ieși o făptură care are înfățișare de:

1) *Pui de găină* (ceh. *plevník*, magh. *liderc* – Ionescu, p. 81; Meletinski, p. 3); spiriduşul aduce bani, cereale, luând în schimb sufletul posesorului. Stăpânul poate scăpa de el doar dându-i să împlinească „sarcini imposibile" – să aducă apă în sită, lumină în sac etc.

Toți slavii cred că un cocoș bătrân se poate transforma foarte probabil într-o ființă demonică. Cocoșul care a trăit trei, cinci, șapte sau chiar nouă ani va face un ou mic. Din el va ieși o făptură demonică (*chovanek, ognennyj zmej* etc.), care poate lua chipul unei dâre de foc, a unei scântei, sau un motan, un omuleț, ori, mai firesc, un pui de găină (Buşkevici, p. 308).

2) *Dârâ de foc* ce poate fi văzută noaptea; aduce bani, bogăţii în casa celui la care s-a stabilit. Obţinut prin acelaşi procedeu. Este întâlnit la polonezi – *skrzat*, la cehi – *škřitek*, la slovaci – *škriatok*, la sloveni – *škratec* (Ionescu, p. 143–144). La lituanieni, *aitvaras* apare ca o pară de foc, cu reflexe diverse, în funcţie de materialul transportat (cereale, bani, lapte etc.). Când stă în casă, poate fi văzut sub forma unui cocoş. Alte înfăţişări: şarpe de foc, cioară sau pisică neagră. Pentru a-l servi pe stăpân, el trebuie să fie hrănit cu omletă. Dacă plăcerea nu-i este satisfăcută, proprietarul este pedepsit prin arderea gospodăriei. Doar cu mare greutate se poate scăpa de el (se spune că dacă este omorât, provoacă incendii). Este înzestrat şi cu alte funcţii, specifice tuturor personajelor mitologice care acţionează în perimetrul locuinţei umane: împleteşte coamele cailor, este provocator de coşmare etc. (Meletinski, p. 55). Foarte asemănător cu *aitvaras* este omul *puuk* (*tont, kratt*; cf. Funk&Wagnalls), letonul *puke* (Meletinski, p. 445). Sub forma unei păsări răpitoare (şoim, cel mai adesea) sau şarpe de foc, apare la cehi, slovaci – *řarašek*, la ucraineni – *rarig*. Bieloruşii consideră, pe lângă cele menţionate mai sus, că în asemenea şerpi de foc – spirite domestice – se transformă şi oamenii morţi fără împărtăşanie. Este cunoscut şi ruşilor (Cerepanova, p. 48; Şein, p. 301–303).

3) Obţinut pe aceeaşi cale – prin clocirea unui ou (de cele mai multe ori de la o puică neagră), timp de nouă zile, cumpărat de la târg sau primit de la diavol, acest personaj are înfăţişarea unui *drăcuşor, spiriduş*, – aşa cum apare în folclorul românesc. Proveniența satanică este subliniată încă o dată, considerându-se că pasărea a făcut acest ou în urma unei legături cu diavolul (Pamfile, p. 81; Orlov, p. 500). La români, pe lângă această înfăţişare, spiriduşul o poate avea şi pe aceea a unui cocoş (Muşlea–Bîrlea, p. 290). Poate fi păstrat în vase, în sticle şi eliberat numai când este nevoie de el. Natura diabolică este reflectată şi în acţiunile sale: îl slujeşte pe stăpân, dar primeşte în schimb un suflet de om; uneori, *„dacă stăpânul este o femeie, trebuie să se culce cu el şi alte plăceri să-i facă"* (*ibidem*), altfel va avea numai nenorociri.

Descrierea de mai jos se potriveşte foarte bine şi pentru *kobold* din credinţele germane: *„Cine are pe dracul în casă îl ţine în pod sau într-o cămară deosebită, îi dă să mănânce cir de mămăligă şi alte cele, dară mai cu seamă îi place tare laptele. Numai cât sărat să nu-i deie... Când poate că uită într-o zi să-i dea de mâncat, nu face nimic altă, decât răstoarnă toate oalele şi toate blidele de pe poliţă, în mijlocul casei, cu gura în jos, fără să le strice"* (Niculiţă-Voronca, p. 466). Cu aceleaşi atribuţii şi aceeaşi origine este întâlnit la ruşi şi la ucraineni – *nechorošii, svoj, chovanec, godovanec* (Orlov, p. 500) etc. Ca şi la români (Pamfile, p. 81), oul trebuie clocit înainte de Paşti, iar în Duminica Mare, oamenii care încercau obţinerea lui mergeau cu el la biserică. Atunci când preotul spunea: „Hristos a înviat!", „părintele adoptiv" trebuia să spună încetişor, de trei ori: „Şi al meu a înviat!". La scurt timp spiriduşul ieşea din ou (Iavorski, p. 105; cf. Olteanu, 1999, p. 207–221).

Studiul nostru nu s-a dorit a fi exhaustiv. Am încercat să arătăm doar câteva aspecte referitoare la modalităţile de reprezentare ale unor tipuri de personaje mitologice malefice într-o categorie a prozei populare nespecifică lor – am numit basmul – evidenţiind, pe cât posibil, transformările ce au avut loc o dată cu această mutaţie.

Din enumerarea subiectelor înfăţişate mai sus s-ar părea că aceste tipuri de personaje sunt bine reprezentate în basme; în raport cu volumul basmelor fantastice, această reprezentare este infimă, dar fenomenul, în ansamblul lui, nu poate fi ignorat. S-au avut în vedere doar existenţa/numele personajului şi principalele lui funcţii, cele caracteristice, neinsistându-se asupra altor aspecte care au, desigur, o valoare deosebită în conturarea identităţii personajului, a cadrului acţiunii şi a altor elemente specifice, care în totalitatea lor definesc apartenenţa la o categorie folclorică a personajului mitologic respectiv, cu particularităţile sale, determinate de orientarea spre verosimil.

BIBLIOGRAFIE

Afanasiev, A.N., *Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, vol. III, Moscova, 1869.

Afanasiev, A.N., *Russkie narodnye skazki*, vol. I–III, Moscova, 1957.

Barag, L.G., Berezovski, I.P., Kabaşnikov, K.P., Novikov, N.V., *Sravnitel'nyj ukazatel' sjužetov. Vostočnoslavjanskaja skazka*, Leningrad, 1979.

Brill, Tony, *Legendele românilor*, vol. III. *Legendele faunei*, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1994.

Buşkevici, S.P., art. *Petuch*, în vol. *Slavjanskaja mitologija*, Moscova, 1995.

Cerepanova, O.A., *Mitologičeskaja leksika russkogo Severa*, Leningrad, 1983.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dicţionar de simboluri*, vol. III, Bucureşti, Editura Artemis, 1995.

Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, New York, 1949.

Gruşko, Elena, Medvedev, Iuri, *Slovar' russkich sueverij, zaklinanij, primet i poverij*, Nijni Novgorod, 1995.

Gura, A.V., *Laska v slavjanskich narodnych predstavlenijach (2)*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1984.

Gura, A.V., art. *Lastočka*, în vol. *Slavjanskaja mitologija*, Moscova, 1995.

Iaşciurjinski, H.P., *O prevraščenijach v malorusskich skazkach*, în vol. *Ukrainci: narodni viruvannja povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991.

Iavorski, Iulian, *Domovik v galicko-russkich verovanijach*, „Živaja starina", 1/1897.

Ionescu, Anca Irina, *Lingvistică şi mitologie. Contribuţii la studierea terminologiei credinţelor populare ale slavilor*, Bucureşti, Editura Litera, 1978.

Kerbelite, Bronislava, *Istoričeskoe razvitie struktur i semantiki skazok*, Vilnius, 1991.

Markevici, N.A., *Obyčai, pover'j, kuchnja i napitki malorossijan*, în vol. Ukrainci: *narodni viruvannja povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991.

Meletinski, E.M. (red.), *Mitologičeskij slovar'*, Moscova, 1990.

Muşlea, I., Bîrlea, Ov., *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1970.

Niculiţă-Voronca, Elena, *Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, I, Cernăuţi, 1903.

Olteanu, Antoaneta, *Metamorfozele sacrului. Dicţionar de mitologie populară*. Bucureşti, Editura Paideia, 1998.

Olteanu, Antoaneta, *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*. Bucureşti, Editura Paideia, 1999.

Orlov, M.N., *Istorija snošenija čeloveka s d'javolom*, în vol. *D'javol*, [Moscova], 1992.

Pamfile, Tudor, *Mitologie română*, vol. I, *Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, 1916.

Propp, V.I., *Morfologia basmului*, Bucureşti, Editura Univers, 1973.

Pomeranţeva, E.V., *Mitologičeskie personaži v russkom fol'klore*, Moscova, 1975.

Pomeranţeva, E.V., *Russkaja ustnaja proza*, Moscova, 1985.

Rădulescu-Codin, C., *Îngerul românului (poveşti şi legende din folclor)*, Bucureşti, 1913.

Redford, A., Minionok, E., *Enciklopedija sueverij*, Moscova, 1995.

Semionov, O.P., *Smert' i duša v pover'jach i rasskazach krest'jan i meščan Rjazanskogo, Ranenburgskogo i Dankovskogo uezdov Rjazanskoj gubernii*, „Živaja starina", 2/1898.

Şăineanu, Lazăr, *Basmele românilor*, Bucureşti, Editura Minerva, 1978.

Şein, P.V., *Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkogo naselenija Severo-Zapadnogo kraja*, vol. III, Sankt-Petersburg, 1902.

Thompson, Stith, *The Folktale*, New York, 1959.

Veselovski, A.N., *Istoričeskaja poetika*, Leningrad, 1940.

DIN CARPAȚI PÂNĂ-N CAUCAZ, CE A FOST, CE-A MAI RĂMAS

Limbă vorbită şi datini străbune la românii depărtați de baştină (II)

VICTOR CIRIMPEI

Dintre diversele date şi documente lingvistico-etnofolclorice, culese de la românii depărtați de patria strămoşească, le expunem în eşantionul de față[1] pe cele ale unor octogenari şi copii de zece ani, materialele ambelor categorii de vârstă reprezentând anumite amprente (unele – foarte vechi) ale graiului şi datinilor din Maramureşul estic, Bucovina de Nord, sudul Basarabiei, stânga Nistrului (Transnistria), zona estică a Bugului de Sud şi din Caucaz. Relevăm câteva exemple.

În oraţia mare de Anul Nou, specifică tradiției moldovene, înscrisă într-o localitate din stânga Bugului (piesa 53), personajul central, „bădița", contrar celor mai multe variante ale subiectului, nu este înțeles / conceput ca bărbat în floarea vârstei, ci ca om bătrân, un „ghid" (asimilare a ucraineanului „did" – moşneag): „la luna, la doauî, s-o dus ghidu sa-l vadî *[grâul]* di copt", ceea ce aminteşte de arhaica funcție a căpeteniei de gintă.

În altă piesă de acelaşi tip (textul 55) avem o rarisimă reminiscență, fonetică şi de fond, a latinescului „arātor" (plugar, agricultor) sub forma românescului *arătoraş* (la plural, cu sufix diminutival-hipocoristic): „badița ... doispreşi *[-ece]* arătoraş*[i]*... o pus din capăt ...; cari *[-re]* saşiara *[secera]*, cari cara, cari puné clăi", această formă asociindu-se perfect cu aromânescul „aratru" (plug).

De natură fonetică – diftongarea vocalei accentuate *o*: „doauî" (două), „noauî" (nouă) şi pronunțarea slavizată, cu *di*, *tyi*, a îmbinărilor *ghi*, *chi*: styicu *[schicu / spicul]* – ca vradia *[vraghia / vrabia]*", „sî trag doi şioarişi di tyicî *[chică (plete)]*" (53).

Ca vocabular – în afara cuvintelor cu înțeles obscur, marcate cu semne de întrebare – notăm aici lexemele: b ó t c ă (57) – butoi (mult mai mare decât bota), c u r c u b é c h i (91) – melc, g h i l (69) – bumbac, h á r n i c (58) – puternic, h o r á l ă (52) – cântare, cântec, m â n d r i t (68) – frumos, m ă s c ă r í t (90) – murdărit, m i r t í c (53, 55) – unitate de capacitate pentru cereale mai mică decât mierța, p í h n i ț ă (58) – peşteră, s t â n c ă (61) – peşteră, t r o á n c ă (90) – talangă.

[1] Vezi şi cele publicate în REF, 1995, nr. 4, p. 443–456.

Petrea Afteniúc,
80 de ani, iunie 1970,
Lâsaia Gorá – regiunea Nikolaev (Ucraina)

52) *[Amintire din timpul primului război mondial, când informatorul, ca soldat al armatei ruse, ajunsese din Lâsogoára (aşa îşi numesc localnicii satul), tocmai în România]*

Buni oameni ş-acolo sânt: Saraşi*[i]* români! Cân' m-o aflat şini-s eu, tăt *[de toate]* îny da!...,
Da şi horăli *[cântări, cântece]* pi-acolo – măi, măi, măi!...

53) *[Oraţie de Anul Nou]*

Hăăăi!
S-o sculat bădiţa
într-o sfântî jioi dimineaţa,
faţî dalbî ş-o spalat,
la icoani s-o-nchinat;
ş-o-njiugat doispreşi boi
plăii *[plăvăi, bălai]*
şî ny-o tras o brăzdiţî neagrî
şî ny-o scos aninuşî *[ţărână mai din adânc]* galbânî.
Ş-o sămănat bădiţa grâu roşu.

Cu borona nyi-l borone,
grâu' roşu răsăre.

S-o dus la luna,
la săptămâna
şî-l vadî di răsărit,
da el – mândru şi-nflorit;
la luna, la doauî,
s-o dus ghidu' *[moşneagul]*
sa-l vadî di copt,
da el – copt-răscopt;
styicu – ca vradia *[vrabia]*,
da paiu – ca streşâna...

Ş-o gătit bădiţa
douspreşi carî
în pohoarî *[în povară, împovărate]*,
cu boi*[i]* buncăind,
cu galghini*[i]* în buzunar
dzorăind.

S-o dus la moara lui Chiricî,
da acolo sî trag doi şioarişi
di tyicî *[chică (plete)]*
pintr-on boţ di mămăligî –
n-au şioarişi*[i]* şi mânca
nyinyicî.
Ş-ap-atunşi s-o dus
la moara lui Golová *[Mai-Marelui]*
ş-o maşinat trii nyerţî *[mierţe]*
di grâu...
Hăăăi!
Şî s-o-ntors bădiţa di la moarî,
da leliţa o vădzut,
cî vini bădiţa di la moarî,
ş-o alergat a triia casî
sî găsascî sâtî deasî
di matasî;
da n-o găsât di matasî,
da o găsât di niagarî.
O şernut un nyirtic *[mirtic]*
ş-o făcut un covrig...

Frânji*[-je]* în doauî
şî ni dă noauî,
frânji-n trii
şi dă şî lui Andrii,
frânji-n patru –
dă şî lu-aşii di şăd pi vatrî,
frânji-n şinşi –
dă ş-aşelui cu ochinşi.
Hăăăi!

[Referitor la practicarea, pe la case, a oraţiei:] Am îmblat cu jărghii *[jărdii (nuiele)]* di sălci*[-cii]*, s-ni-apărăm di câni; cu clopoţăl, cu buhai *[instrument ce imită mugete]*.

Ivan Berezóvschi,
80 de ani, iunie 1970,
Dobriánka – regiunea Kirovograd (Ucraina)

54) *[Colindă]*

Florili dalbi di măr dulşi.
Sculaţ, sculaţ, oamini buni-u,
a-florili dalbi di măr dulşi *[acest rând-refren este reluat după fiecare vers al textului]*.

Noi îmblam *[egal cu: umblăm]*
şi colindam-u *[colindăm-u]*
cu sara lui Dumnadzău.
Dumnadzău îi mititel-u,
mititel
şi-nfaşaţăl-u;
faşî dalbî di matasî
ş-on scutic
di urşunic-u.

Daţ cruşea batrânilor-u,
da şî-n stânga – busuioc-u,
busuiocu' – fetilor-u,
trandaşir – nevestilor-u,
nyinta craţî *[minta (menta) creaţă]* –
babilor-u,
şimbruşor – moşnejilor-u,
schic di grâu – plugarilor,
da ordzu – catanilor-u,
da malai – şiobanilor-u,
da hrişca – ţâganilor-u,
da ovăsu' – cailor-u.

'N astî noapti-ntunicoasî,
di ni plouî, di ni varsî
şî din streşânî ni chicî,
rău cojoaşili ni stricî,
lasî-n casî
dupa masî
şî drejiţ paharili,
pahareli,
stacaneli
ş-o barelcî
di horelcî *[holercă]*
ş-on ulcior di brahî *[bragă]* dulci –
on colinda-o şî ni-on duşi.

Buna vremea c-o colindî!
Sî va şii sărbătorili cu ghini!

[Despre această colindă:] E-i multî *[adică: lungă]*! Ş-an mai uitat-o. E-i tari multî... Di vo patrudzăşi di ai n-am colindat.

55) *[Oraţie de Anul Nou]*

S-o sculat badiţa-ntr-o sfânta jioi
cu pluguşoru' cu opt bouleni.
Brazdî neagrî-ny răvărsa,
cu boronili-ny borone –
grâu' roşu răsăre.
Hăi!

Da bădiţa,
la lunî,
la săptămânî,
grâu' – copt ca luna,
în pai ca trestia,
schicu – ca pasârea,

[în bob] – ca madzârea.
Hăi!
Da bădița
o aleargat acasî
şî ny-o apucat
doispreşi arătoraş *[plugari/agricultori]*
şî nyi i-o pus
din capăt' pământului,
din puterea vântului;
cari saşiara,
cari cara,
cari pune clăi
în bondăi *[?]*
şî – la fațarea di-aramî,
unu' Dumnedzău îi țâni di samî.
Hăi!
Da bădița
pi Murgu l-o-nşalat
şî la târg, la dugheni ny-o aleargat
ş-o cumparat...

... nouî epi
suruepi *[sirepe]*
di nouî ai sterpi,
cu cochiti di mighii *[?]*,
coami di frânghii;
când li-o pus –
cu codzâli felezue,
cu budzâli vânt trăje,
ca di moarî *[grâu curat]* făşe.
Hăi!
Ş-o apucat badița
douspreşi carî
-n paharî *[-n povară, împovărate]*
ş-o purşes la moarî.
Ş-o dat pişti-o babî chioarî
cu-o gainî subsuoarî
ş' l-o-ndreaptat drumusoru la moarî.
Hăi!
S-o dus la moara
lu Holová *[Mai-Marelui]* –
n-ave şioarişi şi mânca,
s-o dus la fântâna *[sic]* lui Chiricî –
sî trăje doi şiobani *[sic]* di chicî.
Pintru şi? Pintr-on boț di mamaligî.
Hăi!
... Da morariu,
meşter mari,
cu sfredelu' şî toporu-n mânî,
o făcut şioc-boc
ş-o pus moara la loc.
Cân soarili sfință,
bădița saşi-n moarî ny-i duşe;
cân soarli răsăre,
bădița saşi din moarî-i scote
şî-nspri casî...
Hăi!
Da lelița,
cu brâu' lasat pi şăli,
pin zăbreli
cata pi steli,
pi lun' noauî,
di nu vini bădița di la moarî...
Hăi!
Da lelița
o-aleargat a triia casî
dupa sâtî deasî
di matasî,
da era pre deasî...
Ş-o gasât una mai rarî
di nagarî.
Pi undi iara rarî, o cârche;
pi undi iara deasî, o stroche.
Hăi!
Ş-o şernut
trenchea –
flenchea
dintr-on sac
de-on colac,
dintr-on nyirtic –
de-on covrig,
dintr-o nyerțî –
de-o pupăzî.
Hăi!

Di mult n-am îmblat cu „Haitu"...

Viné şî ma ruga di la bisăricî, ş-ap' ma duşem sî haem, şî colindam. Şi strânjém (câ tot omu da doi colaşi) – la bisăricî... Vindém colaşi*[i]*. *[Despre o veche colaborare, în primele decenii ale veacului XX, a bisericii cu interpreţii de urături şi colinde, în spaţiul din stânga Bugului de Sud (pare-se mai mult în interesul bisericii), aşa cum deducem şi din relatarea informatorului, aflăm din expunerea pe care o face unul dintre etnosociologii campaniei de cercetări pe teritoriul dat în anii 1942–1944*[2]*: „în cadrul sărbătorilor de iarnă (Crăciun şi Anul Nou), am remarcat ceva care lipseşte peste tot din obiceiurile ... din ţară. Colindătorii, după ce şi-au isprăvit colindatul pe la casele oamenilor, «adună grămadă» toţi banii primiţi, îi numără şi nu şi-i împart între ei. A doua zi, aceşti bani sunt predaţi în totalitate bisericii din localitatea respectivă. În multe din aşezările cercetate, aceşti colindători îşi vând colacii primiţi, iar banii adunaţi îi donează, de asemenea, bisericii din localitate"*[3]*.]*

56) *[Formulă de mulţumire pentru colacii oferiţi de gazdă]*

Mânţănyim di-aişti colaşi,
cî ii nu-s araţ
c-un bou, cu douî *[sic]*,
cum ni pari nouî,
da ii s-araţ cu opt bouleni!
Bouleni şiia
cân sî râdica,
locu sî cutremura!
A-lin
margalin,
sanatati,
bunatati!

57) *[Oraţie de nuntă: conăcăria, cum se practica]*

Dacî iara moldovniascî nuntî[4], ş-a' *[ş-apoi]* ma pofte pi mini *[să spun conăcăria]*...

Ajunjém la sat *[unde eram poftit]*, dishamam doi cai. Vornicu' *[conăcarul]* şî „diputatu" *[însoţitorul conăcarului]*, ni suém călări şî ni duşém la... aşiala, la nyireasî.

Buna vremea la dunyiavoastrî!

Da ii *[cineva dintre rudele miresei]* işă amu şî-ntriaba:

---

[2] Este vorba de o campanie etnosociologică împărtăşind principiile direcţiei de cercetări Dimitrie Gusti – Henri H. Stahl – Traian Herseni, desfăşurată sub conducerea şi îndrumarea lui Anton Golopenţia (vezi următoarea trimitere de subsol, p. 13–14, 49).

[3] Anton Raţiu, *Românii de la est de Bug. Cercetări etno-sociologice şi culegere de folclor*. Prefaţă de acad. Vladimir Trebici, Bucureşti, 1994, p. 43.

[4] Topica sintagmei „moldovniascî nuntî" (în loc de „nuntî moldovniascî") este copia (calchierea) topicii ruseşti „moldavskaia svadiba" (aceeaşi topică, la ucraineni şi alţi slavi).

Da şi îmblaţ?
Şi cataţ?
– Ia' şi *[iată ce]*.
Vă mânţănyim dunyiavoastrî,
c-aţ işât
ş-aţ întriabat
şi-mblăm,
şi cătăm,
şi fel di vonişi sântem.

Noi nu sântem nişi haituşi *[haiduci]*
di uşis turşi *[turci]*,
niş carabanaş' *[?]*,
di strâns jitili pin sat,
da sântem
doi fii domneşti,
cu cai împărăteşti;
cai*[i]* – buni di vânî,
voinişi – buni di gurî.
Noi ni-am pornit
pi crângu' şerulu,
pi lunyina stelilor;
luchi *[lupii]* urla,
hulpili jiuca,
da noi nu ni-am abatut
dicât undi o cadzut
o ste lunyinoasî;
ş-o cadzut
într-aesti curţ di casî,
undi esti
nuş' şi linî –
cătălinî,
nuş' şi poamî di gradină –
di-nflorit înfloreşti,
di rodit nu rodeşti;
noi dac-om lua-o...
din câmp în câmp,
din punti-n punti,
la a doilea parinti –
noaptea a-nflori,
dzâua nu s-a veştedzî
şî la toţ şinsti le-a şi,
la toţ le-a mânţănyi.
Da dunyiavoastrî gatiţ-va
cu scârti di fân,
cu bótşi *[poloboace]* di jin,
cu ialojiţ grasî,
cochili frumoasî.
Craiu' nostru cân s-a-ncălica,
multî şinsti-om capata;
craiu' nostru cân a vini,
pomântu a hui;
craiu' nostru cân s-a discălica,
pomântu s-a cutremura.

Ma rog, prinyiţ,
c-am îmblat pin porumbreli *[-le]*
ş-am învaţat puţunteli.

Ş-anti *[ş-apoi]* amu ni da câti-on stacan di jin or horelcî. Ş-anti dzâşé: „Pojálusta *[poftim]*, viniţ. Poftim!" Ş-a' *[ş-apoi]* ni duşém şî dam zvéstii *[-ie] [de ştire]*. Ş-a' viné starostili cu colacu. Amu, la aşela-i dzâşém: „Mânţănyim di colac... " *[urmează o formulă asemănătoare celei citate mai sus, textul 56]*. El *[gospodarul casei]* ş-anti *[după aceea]* işă şî ni pofté pi toţ în-nuntru...

Di vo patrudzăşi di ai n-am spus conocăria. *[Mărturii similare avem de la informator după colindă şi oraţia de Anul Nou – reiese că nu a exersat aceste creaţii folclorice de prin anii '20 sau şi mai devreme, ceea ce corespunde perioadei sovieto-bolşevice de interzicere a sărbătorilor religioase şi a datinilor populare*[5]*.]*

[5] Cf. Gheorghe Pavelescu, *Aspecte din spiritualitatea românilor transnistrieni (credinţe şi obiceiuri)*, REF, 1993, nr. 1–2, p. 61, 66–67.

Ion Cóvaci,
80 de ani, iunie 1984,
Glubókii Pótok – regiunea Transcarpatică (Ucraina)

58) Pihniţa lui Pintea
[Povestire legendară]

Pintea-viteazu o avut o pihniţă *[peşteră]* aici, la noi, la Cărbunişti; în muncel, nu departe. Este şi amu sămnu pe unde întra. Da s-o ponorât, s-o astupat amu; da era mare, că întorcea şepte cară cu boi pintr-însa.

Să ducea Pintea la bogaţ şi lăsa o ţidulă, că: la ziua cutare să gătească atâţia bani şi un bou sau doi. Bogatu' chema poliţia, da tot dejeaba, că Pintea lua şi bani*[i]*, şi boi*[i]* – şi să ducea la Pihniţă. Nu-l putea prinde nici o poliţie.

Mânca pin restorane pe gratis – toţ să temea să-l refuze cu ceva, ce n-ar fi cerut.

Pintea o fost un om harnic *[puternic]*: un bou singur îl anina în cui şi-l belea *[jupoia]*.

[Un tânăr din Cărbunişti ne-a arătat (mie şi colegului E. Junghietu) locul de intrare în Pihniţa lui Pintea; ne-am încredinţat că se poate pătrunde, înaintând încovoiat, câţiva metri. Tânărul ne-a mai arătat un loc, în pădurícea de munte, la vreo sută de metri, unde era ieşirea din Pihniţă – acum doar nişte pietre îngrămădite sub rădăcinile copacilor crescuţi deasupra. Şi alţi localnici ne-au vorbit cu expresă încredere de aspectul spaţios, în trecut, al peşterii – încăpătoare, largă, înaltă –, în care „se umbla călare" şi „încăpeau cară cu boi".]

Fiodor Crăciún,
80 de ani, august 1987,
Pârâta – Dubăsari (Stânga Nistrului)

59) Când raji Nestru
[Credinţă]

Când raji *[rage, vuieşte]* Nestru, trebî s' sî-neşi*[-nece]* cariva; un băet, o fetiţî. El când raji, şeri *[cere]* cap di om.

60) Groapa Somnulu
[Povestire superstiţioasă]

Groapa Somnulu-i aişi *[nu departe de marginea satului]*, în Nestru. Aşa-i dzâc...

Ap' în Groapa Somnulu, şini s-o scaldat, îl traji apa la fund. Acoló sî-nvârteşti apa şî-l traji pi om. Cât nu s-ar munşi sî iasî (chiar di-noatî ghini), nu poati scapa di-acolo.

61) O fost pricaz sî-i uşidî pi bătrâni
[Povestire legendară]

O fost pricaz *[ordin]* sî-i uşidî pi bătrâni, ca sî nu sî cheltui*[-uie]* din mâncari*[-re]*, s-ajiungî pintru-aşiilanţ.

Ei, pricazu-i pricaz – trebui*[-uie]* s' sî dăi *[deie, dea]* tăţ dupa pricaz. Da s-o găsât doi fişiori – l-o ascuns pi tata lor, bătrân, într-o stâncî *[peşteră]* di chiatrî...

Ş-ap-o fost, cî tari*[-re]* muré nărodu di foami. Nu iara pâni*[-ne]*, nu iara şi samana. Nu ştié nimi şi sî mai facî.

Aşii doi băeţ, di l-o ascuns pi tat-su, sî duc la stâncî şî grăesc cu tat-su:

– Şi sî faşim, tatî? N-avem şi samana. A sî murim cu tăţ di foami.

Da el dzâşi:

– Băeţ! Araţ tăti drumurli! Cî pi drumuri – dă!: sî carî grâu, sacarî, ordz, popşoi.

Ş-apî ii aşă ş-o făcut...

Ş-o prins la *[au obţinut]* sămânţî băeţî...

Di-amî – pricaz: sî nu mai uşidî bătrâni*[-nii]* (cî i-o-ntreabat pi băeţî iştia, şini i-o pus la cali. Şî ii o spus: „Iaca şini ni-o pus la cali: părintili nostru").

Mihail Dubovíc,
10 ani, mai 1970,
Kamâşévka – regiunea Odesa (Ucraina)

62) *[Numărătoarea jocului „de-a Ascunsu"]*

Una, două,
şăpte, nouă,
sari*[-re]* cloşca di pi ouă;
a sărit
şi a fugit –
tu eşti bun di anyijât!

63) *[Numărătoarea jocului „în Vizitiu"]*

Eri am fost la Dorohoi
c-o căruţî di gunoi;
iapa este, mânzu nu-i
şi-l pripun *[presupun]* pi dumnialui.

64) În oraşul Vicleent
[Colindă]

În oraşul Vicleent
poftiţi, bóeri, şi priviţi,
că az Domnul s-a născut –
prorocirea de demult –
din sămânţa lui Avram
şi din roada lui Adam.
Trei crai de la Răsărit
s-au culcat pe fân cosit,
înjerii zburau pe sus –
asaná-ua lu' Isus.

Elena Fédea,
10 ani, iunie 1984,
Podişór – regiunea Transcarpatică (Ucraina)

65) Podul de piatră
[Joc infantin]

Copiii se împart în două grupe şi cântă, mişcându-se în apropiere unii de alţii:

Podul de piatră! şi l-au mânat,
Podul de piatră! şi au făcut altul
A venit o apă încă mai înalt.

După cuvântul „înalt", fiecare se străduie *[se străduie]* să-şi mărească grupa, prinzând pe cineva din cealaltă grupă. Apoi, din nou..., până din două grupe rămâne una – „podul de piatră".

66, 67) De-a „Mere moşul pân grădină" şi de-a „Epuraşu făr' de casă"
[Jocuri de copii, cântecele lor]

Mere *[merge]* moşul – Ce?
pân grădină Mere *[merge]* moşul pân grădină
ş-ar mânca, ş-ar mânca,
ş-ar mânca o pară. ş-ar mânca o pară...

Şi tot aşa mai departe...

Ne mai jucăm de-a „Epuraşu făr' de casă", cântăm: „Mere ursul pân pădure / după fraji şi după mure..."

Motrona Hlínca,
80 de ani, august 1987,
Plopi – Râbniţa (Stânga Nistrului)

68) La trii bordei*[-eie]* di la noi-u

[Colindă pentru tinerii de însurat şi pentru cei logodiţi. Fiecare vers este cântat în reluare. O colindă pentru tinerii căsătoriţi, din acest sat, de la un bărbat cu acelaşi (!) nume de familie – Vladimir Hlinca, de 45 de ani, a fost înregistrată în 1943, tot în august (la distanţă de 44 de ani), de către etnomuzicologul Constantin A. Ionescu[6]*.]*

[6] Vezi *Colinde din Transnistria*. Prefaţă de Traian Herseni, cuvânt înainte, studiu introductiv, texte şi melodii culese şi notate de Constantin A. Ionescu, ed. a II-a, întregită. Chişinău: Edit. „Ştiinţa", 1994, p. 105–106, 180. Oare mai trăieşte bucureşteanul Constantin A. Ionescu? Ar fi interesant, cred, să afle că am înscris şi eu colinde, nefiind muzicolog, în satul în care d-lui adunase folclor în vremea războiului (V. Cirimpei).

La trii bordei di la noi-u
la şini esti flăcău holtei-u?

[Cadenţa acestor versuri (primul de 9, al doilea de 8 silabe melodice) este susţinută datorită pronunţării diferite a vocalei „i" în finalul cuvintelor: „bordei", cu „i" plin (echivalând cu literarul „bordeie"), „şini" şi „esti" – cu „i" scurt, devenite monosilabice, situaţia ultimelor două reapărând în versul al cincilea.]

La (Ion) îi mai holtei-u.
A triia casî di la noi-u
la şini esti fatî frumoasî?
La (Gavril) îi mai frumoasî.
Mai frumoasî cum s'mai şii?! –
parcî-i scrisî-ntr-o hârtii,
şî hârtiia-i pocostit-u *[poleită, aurită]*,
(Ghiorghi) cu (Anica)-s potrijiţ-u
pi la ochi, pi la sprânşeni,
ca doi hulubaş la peni.
Chiaptaraş cusut cu tort-u,
amândoi-s mândriţ la portu;
chiaptaraş cusut cu aţî,
amândoi-s mândriţ la faţî.
Şini-ny tai*[-aie]* lemni-n dos-u?
Tot (Ghiorghi) şeal frumos-u.
Şini-ny porăi*[-ăie]* în faţî?
Tot (Anica) şei frumoasî.

69) Şei gradin', aşei toloacî

[Colindă pentru tinerii căsătoriţi. Fiecare vers, împreună cu refrenul „leli Uliianî", se cântă de două ori.]

Şei gradin', aşei toloacî,
leli Uliianî,
da-n grădinî –
o fântânî.
Şi sî vedi la fântânî?
La fântânî – o prostiri *[un cearşaf]*.
Şini-ny şădi pi prostiri?
Hulughiţa ş' hulubaşu.
Cum sî cheamî hulubaşu?
Hulubaşu îi (Andruşa).
Cum sî cheamî hulughiţa?
Hulughiţa îi (Darunya).
Şi li-i da-li di lucrat?
Ghil *[bumbac]* curat di dipanat.
Şi li-i da-li di mâncat?
Lapti dulşi cu alac.
Şi li-i mai da di lucrat?
Galghinuş *[gălbenaşi]* di numarat.

70) La Poiana Grecilor-u

[Colindă pentru copil de leagăn. Fiecare vers se cântă de două ori, după a doua zicere a versului adăugându-se refrenul „Ler, Ler, oi, Doamni".]

La Poiana Grecilor-u
Ler, Ler, oi, Doamni,
esti-on leagăn di matasî.
Şini-ny şădi-n leaganaş-u?
(Petrişor) aşel frumos-u,
el sî-ny şiibî sanatos-u,
sanatos-u şî voios-u.

Vera Istrati,
80 de ani, 20 iunie 1988,
Ádler – ţinutul Krasnodar (Rusia)

[În nemijlocita vecinătate a aeroportului din Adler se află, de o parte şi de alta a unei străzi, casele câtorva sute de români, care alcătuiau, până pe la mijlocul acestui secol, satul Moldovka (s-ar traduce: Mica Moldovă, Moldovioara); în prezent, Moldovka este periferia nord-vestică a oraşului Adler. Căutându-i pe băştinaşii acestei suburbii, unde au ajuns a locui şi reprezentanţi ai altor naţii, tot umblând cu întrebatul de la o casă la alta, am întâlnit oameni de vârstă medie şi înaintată, care se mândreau cu originea lor etnică, de moldoveni, însă fără a mai cunoaşte limba română; îmi vorbeau ruseşte, cu multă înflăcărare, despre dansurile şi cântecele populare, despre filme şi alte manifestări cultural-artistice moldoveneşti, pe care avură uneori norocul să le afle prin intermediul ecranului cinematografic şi al televiziunii din Moscova.

În speranţa descoperirii vreunui deţinător al graiului de obârşie, ne-am apropiat (eram cu folcloristul Sergiu Moraru) de prispa unei case de lângă stradă, unde şedea, cu ochii la drum, examinându-ne ca pe oarecare necunoscuţi, o bătrânică slabă, uscăţivă şi, cum era să aflăm, necăjită, bolnavă, supărată de nevenirea morţii, prea puţin dispusă de a conversa cu cineva. I-am spus cine suntem, ce căutăm şi că am vrea să auzim de la domnia-sa măcar o fărâmă-două de vorbă moldovenească. Şi iată cu ce ne-am ales:]

71) *[Mărturisire despre uitarea limbii materne]*

Iá takáia moldavánka, şto govoriú odnó slóvo po-armeánski, odnó po-tatárski, odnó po-gréceski... *[Halal moldoveancă din mine, dacă am ajuns a vorbi un cuvânt armeneşte, unul – tătăreşte, altul – greceşte...]* Nu ştiu, măi, nyicî. Eu di tăt am uitat moldoveneşti*[-te]*.

72) *[Despre obiceiuri funerare]*

La mort sî fac hólupţî (găluşti) *[cu „i" lung – forma regională a lui „găluşte"; de observat că, după ce a pronunţat ucraineşte „holupţî", bătrânica şi-a amintit şi corespondentul românesc al cuvântului]*, borş, cartoafi, peşti*[-te]*...

În mânî la mort pun lumânari*[-re]*, parali*[-le]*... Parali-i pun, ca sî cumpiri*[-re]* pământ, un' sî duşi*[-şe]*... (Înainti iarau *[la gospodărie]* boi, vaşi, găini... Amu nyicî n-am).

Înainti aşă iara: cari*[-re]* sî spândzura, pi ii *[pe ei (pe aceia)]* adélno *[aparte]* îi îngropa; da amu-i îngroapî pi tăţ la un loc *[adică, fără vreo delimitare, spuse informatoarea cu vădită nemulţumire pentru stricarea obiceiului]*.

73) *[Despre sărbători calendaristice şi unele dintre obiceiurile acestora]*

Sărbători sânt: Sfântu-Vasâli, Dóchia, Gheórghia prázdnik *[sărbătoarea de Sfântul Gheorghe]*.

La Paşti *[-şti cu „i" scurt]* sî-mblá cu „Hristos-u-nvet!"*[Hristos a înviat!]*, cu ouî roşî i sinii *[şi albastre]*.

La Andrii – gadáiut, ţepleáiutsia za derévia *[se vrăjesc, ghicesc; se apucă de copaci (prin apucarea, de obicei, cu ochii legaţi, a unor copaci sau pari ai gardului, fetele de măritat „aflau" chipul şi starea viitorului soţ]*.

La Crăşiun brosáiut sapóg cérez crâşu *[aruncă o cizmă peste acoperişul casei]*...

74–76) *[Uzanţe ritualice pe timp de secetă]*

Ca sî ploai*[-ie]*, o udau pi-o védimî *[vidmă, strigoaică]*... Sî strocheu cu apî... Chemau pi popa. Îmbla popa pin ogradî, pin grădinî, pin livadî. Stroché cu aghiazmî.

77) *[Despre descântece]*

Discânta una... Eu la dânsa mă duşém *[ca să-mi descânte]*.

Eu am ramas făr' di mamî. Nu m-o-nvaţat *[mama vitregă]*; şi fost mama me dreaptî, ave sî ni-nveţî *[pe fiice]* discântişi*[-şe]*.

78) *[Din formula de vrăjire cu ajutorul buburuzei]*

Un'i-i zbura,
acoló ti-i *[sic, nu: m-oi]* mărita.

79) *[Din formula infantină de despărţire de dintele căzut]*

Şioar'şi *[şoarece]*, şioar'şi, îţ dau dinti rău şî dă-ny bun! *[Vezi şi nr. 88, din sudul Basarabiei.]*

Andrei Lischévici,
10 ani, mai 1970,
Kamâşévka – regiunea Odesa (Ucraina)

80) *[Ghicitoare]*

Esî moşu din colibî
cu nasu plin di măligî.
(Şitoriu *[sucitorul, melesteul]*)

Valentin Macedónschi,
10 ani, mai 1970,
Kamâşévka – regiunea Odesa (Ucraina)

81–83) *[Trei acţiuni ritualice în legătură cu ploaia]*

Când nu plouă, îi uscăciune; pentru ca ploaia să vie, faci o groapă pătrată, de-o şchioapă, pui două beţe *[beţişoare]*-n cruce *[în gropică]* şi zici *[de câteva ori]*:

Două bețe-n tine –
ploaia vine.
Iar ca ploaia *[ploile îndelungate]* să se ducă, zici *[de câteva ori]*:
Două bețe-n cruce –
ploaia se duce.
Sau: pui în uşă un cuțit, înfipt într-un uşor, iar jos – cociorba şi lopata-n cruce *[fără careva zicere]*.

84) *[Orație de Anul Nou, a copiilor]*

S-a sculat bădița
într-o joi dimineața
cu ochii nispălați,
cu juncanii ni-nvățați;
s-a dus sî ari
Drumul Rusalimului
şi Valea Guralimului.
Hăăăi! Hăăăi! Hăi!
A dat bădița
peste o vână
de râmă
şi s-a făcut căruşoara
nimic!, fărâmă!
A luat bădița
lemnili subțioară,
ferili-n căruşoarî
şi s-a dus la moş Ion Catarjiu –
din fundu pământului *[cu orice preț]*
sî-i dreagî căruşoara!
Moş Ion
din foai*[-ie, foiuri]* foia,
din ciocani*[-ne]* ciocănea,
iar lui bădița,
de bine ce-i părea,
cu capul de boronă se bătea.
Hăi! Hăi! Hăi!

[Dialogând cu informatorul: – Tu ai îmblat cu „Hăitu"? – Am îmblat. – Când ai îmblat? – Iarna trecută, şi mai înainti. – Da de la cine-ai învățat hăitura? – Din carti...

Apropo de ultimul amănunt. Deprinderea de către elevi a unor texte folclorice datorită cărții, în a doua jumătate a sec. XX, este un lucru pe deplin firesc; de multe ori însă, repunându-l în circuitul oral, copilul-adolescent conformează textul „din carte" legilor nescrise de răspândire a folclorului – omițând şi adăugând unele cuvinte sau noțiuni, re-creându-i astfel conținutul (ceea ce putem percepe şi din lecturarea acestei mici orații).]

Vasile Nedénco,
10 ani, mai 1970,
Kamâşévka – regiunea Odesa (Ucraina)

85) *[Descântec infantin pentru scoaterea apei din urechi]*

Ca să scoți apa din urechi, la scăldat, pui mâinile la urechi şi te învârteşti zicând:

Pălărie veche,
scoate apa din ureche;
pălărie nouă,
scoate apa dintr-amândouă.

Eugenia Ostróvscaia,
10 ani, junie 1982,
Krasnoilskoe – regiunea Cernăuți (Ucraina)

86) *[Numărătoare pentru jocul „de-a Mijatca"]*

Un pahar cu apă rece – numai unul să rămâie
toți țiganii să se-nece, să se facă alămâie *[lămâie]*.

[Ghicitori]

87) Iarna și vara – în aceeași îmbrăcăminte. (*Bradul*)

88) S-a născut în apă, dar nu-i pește;. sare pe pământ, dar nu-i iepure. (*Broasca*)

89) *[Jocul „de-a Broasca"]*

Copiii se așază jos, pe iarbă, formând un cerc. Prin numărarea de la 1 la 10, unul este ales ca să îmble cu o batistă în mână pe la spatele celor așezați cerc. Pe neobservate, sloboade batista la spatele unuia, mergând mai departe până ajunge din nou lângă cel cu batista la spate, îl lovește peste umăr numindu-l: „Broască!". Cel numit așa se așază în mijlocul cercului. Jocul continuă până rămân doi – cel care îmblă cu batista și cel de jos.

Cel care a-mblat ține ochii *[își astupă ochii]*, iar celălalt ia de la fiecare „broască" un lucru (bold, batistă, jucărie, bucățică de crenguță – ce-o fi), apoi îl întreabă pe cel cu ochii astupați: „Ce să facă Broasca pentru lucrul *[obiectul]* ista?" Cel cu ochii astupați dă felurite porunci, de pildă: „Să sară într-un picior", „Să sară ca broasca", „Să spună o poezie", „Să cânte un cântec", „Să cânte ca cucoșul" și altele, iar „broasca" îndeplinește porunca, spre hazul celorlalți, și așa își capătă lucrul.

Dar în timpul când se lasă pe neobservate batista la spatele cuiva, dacă cel cu batista la spate observă la timp, se ridică repede și umblă el cu batista, iar cel care a-mblat până la dânsul se așază în cercul celorlalți.

Victor Perciún,
10 ani, mai 1970,
Kamâșévka – regiunea Odesa (Ucraina)

90) *[Datină infantină la schimbarea dinților de lapte]*

Când ne cade un dinte, îl azvârlim peste acoperiș, „la șoarece", și zicem: „N-ați un dinte de os! Dă-mi un dinte de oțel!"

91) *[Obiceiul umblării cu „Steaua"]*

Steaua se face rotundă, din hârtii colorate; în mijloc – o iconiță. Îmblă, de obicei, băieți *[-ți cu „i" scurt]*, de la amiază pân în sară. Se zice:

Naşterea ta, Hristoase,
Dumnezeul nostru,
răsăritu' lumii.
Luminează cunoştinţa
ce slujeşte stelilor dreptăţii.
De la ste s-au învăţat, Doamne,
să-ţ' să-nchine Ţiia.
Slavă Ţiia!

92) *[Obiceiul umblării cu „Mielul" (teatru folcloric)]*

Se îmblă şi cu „Nyelu' "... Fac o mască dintr-o pele de nyel, cu borţi la ochi şi gură. „Ciobanu"-i cu cojoc pe dos, cuşmă de oaie; cu troanşe *[tălăngi]* (vo şăpte) la brâu; cu fluier. Altul – măscărit *[murdărit, uns]* de cenuşă...

După ce spun ceva (eu nu ştiu), li se dă un colac; C i o b a n u l îl ia în mâni şi zice o poezie (eu n-o ştiu).

Iarna trecută, şi mai an, băeţi mai mari şi oameni *[însuraţi]* au îmblat cu „Nyelu' ", noaptea, la Crăciun.

Grigore Rudi *[-di cu „i" scurt, nesilabic]*,
10 ani, august 1964,
Ofatinţi – Râbniţa (Stânga Nistrului)

93) *[Formulă infantină de scos apa din urechi]*

Curcubechi-bechi *[melc]*,
scoate apa din urechi,
că ţi-oi da parale vechi
şi-un căţel de usturoi
de la popa din gunoi.

Mihail Tabán,
10 ani, august 1964,
Ofatinţi – Râbniţa (Stânga Nistrului)

94) *[Formulă de îndemn pentru răsplătirea urătorilor la sărbătoarea de Anul Nou]*

Hei, la prighei *[?, probabil e deformarea: „Hăi, la prinei", fiind vorba de boi prinei (cu părul tărcat)]*
cu coada de arghei *[?, posibil: „ardei", adică iuţi, harnici]*!
Săriţi cu colăşelu,
cî mănâncă lupu purşelu!

95) *[Zicere ironică despre femeile-descântătoare]*

Leacu – fie ori nu fie,
plata *[recompensa pentru serviciu]* babei să se ştie!

TUDOR PAMFILE. CONTRIBUȚII BIOBIBLIOGRAFICE (I)

PETRE FLOREA

Tudor Pamfile (1883–1921), unul dintre marii noştri folcloriști, nu a fost ceea ce numim astăzi un profesionist al acestei frumoase îndeletniciri. El a fost ofițer în armata română şi de aici şi-a procurat mijloacele de subzistență. Iar pentru că până azi asupra acestui aspect al vieții lui nu s-a accentuat cu prea multă stăruință, am găsit că ar fi utilă o privire mai amănunțită în ceea ce priveşte profesiunea reală a lui.

Cariera militară a lui Tudor Pamfile începe devreme. După absolvirea, în anul 1899, a gimnaziului din Tecuci, el susține în vara aceluiaşi an concursul pentru câştigarea unei burse la Şcoala Fiilor de Militari din Iaşi[1], fiind admis în clasa a V-a, încadrându-se, astfel, între „tinerii cari au obținut nota medie satisfăcătoare" (un fiu de militar, cinci premianți şi 17 prin concurs) şi trebuind să fie prezent la şcoala respectivă la data de 30 septembrie 1899[2].

Hotărârea pentru frecventarea acestei şcoli a fost determinată de precaritatea mijloacelor de întreținere pe care familia i le putea oferi la un liceu civil[3]. Bursa la Şcoala Fiilor de Militari din Iaşi îi asigura existența (cazare, îmbrăcăminte, hrană) pe tot parcursul celor trei ani de studiu, cu singura condiție de a nu rămâne repetent.

Pentru că în cunoscutul şi, până în prezent, singurul studiu cu caracter monografic dedicat remarcabilului folclorist (am în vedere pe cel elaborat acum patru decenii de către Valeriu Ciobanu) referirile la această şcoală lipsesc, voi nota în continuare câteva date despre instituția în care Tudor Pamfile şi-a făcut studiile liceale.

Şcoala Fiilor de Militari din Iaşi era, prin regulament, o instituție militară destinată „a veni în ajutorul instrucțiunei şi creşterii fiilor de militari de orice grad şi a da tutulor tinerilor, cari voiesc să îmbrățişeze cariera armelor, o instrucțiune generală, pregătindu-i, în acelaşi timp, pentru a putea fi admişi în şcoalele de

---

[1] „Monitorul Oastei", nr. 42, 27 septembrie 1899, p. 760 (*Decizia ministerială nr. 226 din 22 septembrie 1899 relativă la numirea de elevi bursieri şi semibursieri în şcoalele de fii de militari, Iaşi şi Craiova*, art. 1), unde Tudor Pamfile figurează ca unic bursier nou-admis, „cu începerea anului şcolar 1899–1900". În decizie mai sunt menționați şapte bursieri şi zece semibursieri dintre elevii aflați deja în şcoală.

[2] *Ibidem*, p. 761 (*Decizia ministerială nr. 227 din 22 septembrie 1899 relativă la admiterea a mai multor tineri în Şcoala de Fii de Militari, Iaşi şi Craiova*).

[3] Valeriu Ciobanu (*Tudor Pamfile*, în „Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor", an. V, 1956, nr. 1–2, p. 44) o spune clar: „spre a uşura familia".

REF, tom. 44, nr. 2–3, p. 185–202, Bucureşti, 1999

ofiţeri"[4]. Programa şcolii era corespunzătoare celor trei clase ale cursului superior din învăţământul secundar civil, secţia reală (art. 2), necesitând deci, pentru „admisiune", obligativitatea absolvirii gimnaziului.

Şcoala aceasta, „cea mai veche instituţiune de cultură militară moldovenească"[5], fusese înfiinţată la 17 februarie 1857 din iniţiativa maiorului (mai târziu general) Gheorghe Adrian[6], care o şi conduce până în 1860. După o perioadă de funcţionare la Bucureşti (1862–1866), în urma unificării cu şcoala de aici (datând din 1847, creată din îndemnul lui Ioan Em. Florescu[7]), aceasta va fi mutată din nou la Iaşi, având o durată a cursurilor de cinci ani (primul fiind de încercare) şi un profil de şcoală de ofiţeri. Abia în 1872 se operează o divizare a acesteia în două instituţii distincte: o şcoală de infanterie şi cavalerie (cu sediul în Bucureşti şi cu o durată a cursurilor de doi ani) şi o alta pregătitoare pentru şcoala de infanterie şi cavalerie, numită Şcoala Fiilor de Militari, cu reşedinţa la Iaşi, cu durata cursurilor de patru ani, echivalente cu cele ce se cereau la bacalaureat, minus cele de limbile greacă şi latină, dar având în plus cursurile militare[8]. Începând cu anul şcolar 1909–1910 şcoala se va numi, cum era şi firesc, Liceul Militar din Iaşi, iar din 13 ianuarie 1929, pe baza Înaltului Decret nr. 25 din 4 ianuarie 1929, va primi titulatura Liceul Militar „General de Divizie Gheorghe Makarovitsch"[9], după numele fostului ei director din anii 1881–1894. Pe parcursul istoriei sale, aici au predat o seamă de personalităţi ale ştiinţei şi culturii româneşti: V.A. Urechia, Nicolae Ionescu (istorie), Ştefan Micle (fizică),

---

[4] *Regulament al şcoalelor de fii de militari*, Bucureşti, 1900, p. 3 (cap. I, *Scopul şcoalei*, art. 1). Citez din regulamentul care era în vigoare în vremea studiilor lui Tudor Pamfile, act ce îl înlocuieşte (potrivit raportului ministerial nr. 2635 din 30 mai 1900) pe cel din 1896.

[5] N. Negreanu, *Un vechi aşezământ militar*, Bucureşti, 1929, p. 5.

[6] Despre Gheorghe Adrian (1820–1889), participant la Revoluţia română de la 1848, personalitate militară marcantă de la mijlocul veacului trecut, autor al unor lucrări de teorie şi doctrină (*Idee răpede despre resbelul de partizani*, Bruxelles, 1853; *Mémoire sur l'organisation de la force armée de deux Principautés roumaines réunies*, Bucureşti, 1858), vezi: Dumitru Matei, *Ofiţeri şi generali membri ai Academiei Române*, în vol. *Armata şi societatea românească*, Bucureşti, 1980, p. 368–369; Florian Gheorghe, Mihai Popescu, Ion Rotaru, *Prezenţe militare în ştiinţa şi cultura românească*, Bucureşti, 1982, p. 17–19; Maria Totu, Petre Florea, Paul Abrudan, *Bărbaţi ai datoriei, 1848–1849*, Bucureşti, 1984, p. 1–2; *Istoria militară a poporului român*, IV, Bucureşti, 1987, p. 575–576; *Permanenţe istorice în doctrina militară românească*, Bucureşti, 1988, p. 96–97; Petre Florea, *Generalul Gheorghe Adrian donator la Biblioteca Academiei Române*, în „Biblioteca", an. VI, 1995, nr. 6–8, p. 214–215.

[7] Despre Ioan Em. Florescu (1819–1893), care a fost atât sub domnia lui Alexandru Ioan Cuza, cât şi sub cea a lui Carol I, de mai multe ori ministru de război, în 1876 şi 1891 prim-ministru, iar în 1888 şi 1890 preşedinte al Senatului, vezi: Florian Gheorghe, Mihai Popescu, Ion Rotaru, *vol. cit.*, p. 131–132; *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Bucureşti, 1979, p. 361.

[8] N. Negreanu, *vol. cit.*, p. 8. În vremea când Tudor Pamfile a frecventat cursurile acestei şcoli, durata lor era de trei ani.

[9] *Ibidem*, p. 17–18.

Alexandru Lambrior (istorie, geografie), Grigore Cobălcescu (științe naturale, cosmografie, geografia României), Petru Poni (fizică, chimie) etc.

Admiterea în școală nu era ușoară pentru cei ce nu proveneau din rândul militarilor. Conform regulamentului citat, aceasta se făcea prin concurs, în limitele unui anumit număr de locuri, în așa fel ca efectivul total al școlii să fie de maximum 120 de elevi, iar acela al unei clase să nu treacă de 40. Pentru a intra în clasa a V-a (primul an de studiu), candidatul trebuia să aibă cel puțin 14 ani și cel mult 17, împliniți în cursul anului când se susținea admiterea; să prezinte certificat că a trecut cu succes examenul de absolvire a gimnaziului sau cursul inferior din liceele civile; să fie sănătos. Dacă solicita bursă, trebuia anexat și un act din partea comunei, unde „reșade" părintele sau tutorele, arătând impozitele ce le plătesc, mijloacele de existență, numărul de copii din întreținere și alte obligațiuni ce grevează asupra situației materiale a candidatului (*art. 8*).

După admitere se percepea o taxă pentru întreținere și studiu (de 400 lei pe an), plus încă una valabilă pe tot timpul școlarității, de 150 lei pentru instalare, cărți, furnituri (rechizite) etc. (*art. 24*).

În ceea ce privește desfășurarea anului școlar, programa de studiu era aceea a cursului superior, secția reală, a unui liceu civil, la care se adăugau cunoștințele militare, inerente scopului școlii (*art. 30*)[10].

Cunoaștem din studiul lui Valeriu Ciobanu că „dragostea pentru creația populară îl năpădi brusc pe Tudor Pamfile" la începutul anului 1903, după audierea unei conferințe a lui T.T. Burada în clădirea Universității din Iași[11]. Ca să poată participa la această conferință, Tudor Pamfile trebuie să fi învățat bine și să fi avut o comportare meritorie în timpul anului școlar, pentru că altfel nu putea să beneficieze de „răsplătirile acordate elevilor", între care nu lipsite de importanță erau ieșirile în oraș (*art. 70*).

Tudor Pamfile este prezent în această școală până cel mai târziu la 18 iunie 1903[12], pentru că, potrivit deciziei ministeriale nr. 106 din 17 mai 1903, examenul

---

[10] Cred că nu este lipsit de interes să arăt și care erau în mod concret materiile de studiu, în ordinea crescătoare a importanței lor, în conformitate cu prevederile art. 36: 1) scrima, gimnastica și „înotarea", dansul și canto; 2) lucrări grafice, științele naturale, geografia și istoria generală, igiena, religia, filosofia, instrucțiunea civică și economia politică; 3) matematicile, fizica, chimia, cosmografia, geografia țărilor române, limba română, limba franceză, limba germană, regulamentele, morala și disciplina militară.

[11] Valeriu Ciobanu, *art. cit.*, p. 44.

[12] Trebuie corectată, deci, informația oferită de dl Iordan Datcu în *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc* (București, 1979, p. 319), menținută și în *Dicționarul etnologilor români*, II (București, 1998, p. 133), potrivit căreia Tudor Pamfile a urmat „șc(oala) militară din Iași" în „1899–1904", precum și cea a dlui Mihai Popescu relativă tot la această perioadă: „intră bursier la Liceul militar din Iași, la absolvirea căruia, în 1901..." (Florian Gheorghe, Mihai Popescu, Ion Rotaru, *vol. cit.*, p. 210), ele nefiind riguros argumentate.

de absolvire îi era fixat în intervalul 25 mai – 20 iunie[13], iar la 19 iunie era deja prezent la Şcoala de Infanterie şi Cavalerie din Bucureşti[14], unde fusese repartizat, după absolvirea clasei a VII-a, prin decizia ministerială nr. 169 din 11 iulie 1903, ca al 13-lea dintr-un efectiv de 62 de tineri[15]. În conformitate cu regulamentul şcolii, el ar fi trebuit să termine cei trei ani de studiu cu un an mai devreme. În dosarul său personal, aflat în Arhiva Ministerului Apărării Naţionale, se menţionează că a intrat în clasa a V-a la 28 august 1899, într-a VI-a la 29 iunie 1900, într-a VII-a la 17 iunie 1901 şi din nou într-a VII-a la 19 iunie 1902. Să fi repetat ultima clasă? În această eventualitate ar fi pierdut bursa. Cum s-a întreţinut oare? Să fi revenit la meditaţii, aşa cum a procedat în timpul gimnaziului la Tecuci? Şi când să fi făcut aceste meditaţii, cunoscut fiind că şcoala avea numai elevi interni? În orice caz, în ultima clasă trebuie să fi învăţat bine pentru ca, în zilele de duminică, să poată frecventa conferinţele de la universitate, unde l-a audiat, într-o fericită zi de la începutul anului 1903, pe Teodor Burada vorbind despre figura pitorească a lui Anton Pann. Este un eveniment major în biografia spirituală a tânărului licean militar, este momentul ce va declanşa marea sa pasiune pentru folclor, concretizată prin culegerea chiar în vacanţa de Paşti a acelui an a câtorva sute de cântece, din care Artur Gorovei îi publică deja câteva începând cu nr. 2 din aprilie 1903 al revistei sale „Şezătoarea", sub titlul *Cântece din ţinutul Tecuciului*[16]. Până acum această supoziţie a repetării ultimei clase a Şcolii Fiilor de Militari din Iaşi nu o pot susţine, din păcate, cu documente, dar sunt mai mult ca sigur că fenomenul s-a întâmpiat, cauza fiind sănătatea precară a elevului (repetarea clasei într-un astfel de caz neatrăgând suspendarea bursei).

Aşadar, de la 1 iulie 1903, Tudor Pamfile („Pamfil Theodor") figurează ca elev în clasa I la Şcoala de Infanterie şi Cavalerie din Bucureşti[17], începând efectiv cursurile, în cadrul secţiei de infanterie, la 1 septembrie. Şcoala aceasta[18], cu sediul în Bucureşti, în Dealul Spirii, avea, potrivit regulamentului său de funcţionare din momentul când Tudor Pamfile a intrat în ea, o durată de doi ani[19] şi era „destinată a forma ofiţeri de infanterie şi cavalerie, precum şi ofiţeri de administraţie necesari armatei" (*art. 1*). În conformitate cu regulamentul ce intră în vigoare ca urmare a

[13] „Monitorul Oastei", nr. 26, 26 mai 1903, p. 518. Prin aceeaşi decizie (p. 517) era fixată şi comisia examinatoare („juriul de examinare"), în următoarea componenţă: colonel Vasile Alexandrescu, comandantul şcolii (ca preşedinte), locotenent-colonel Petrescu Tocineanu, de la serviciul de geniu al Corpului IV Armată, şi Luigi Sinigaglia, profesor în şcoală (ca membri).

[14] Arhiva Ministerului Apărării Naţionale (= Arhiva M.Ap.N.), fond *Memorii* (de activitate), lit. P, maiori, nr. 162, f. 2.

[15] „Monitorul Oastei", nr. 33, 14 iulie 1903, p. 605.

[16] „Şezătoarea", an. XI, nr. 2, aprilie 1903, vol. VIII, p. 23–31; Valeriu Ciobanu, *art. cit.*, p. 45; Iordan Datcu, *Când a debutat Tudor Pamfile*, în „Manuscriptum", an. VIII, 1977, nr. 4 (29), p. 180–181.

[17] Arhiva M.Ap.N., *fond. cit.*, f. 2.

[18] Pentru mai multe amănunte asupra ei, vezi Nicolae Uică, *Istoricul Şcoalei Militare de Infanterie de la anul 1847–1911*, Bucureşti, 1911.

[19] *Regulamentul Şcoalei Militare de Infanterie şi Cavalerie*, Bucureşti, 1900, p. 6 (*art. 17*).

Înaltului Decret nr. 1943 din 28 mai 1904, deci la numai un an de la intrarea viitorului folclorist pe băncile ei, scopul școlii este redefinit astfel: „de a pregăti pe elevii ei pentru funcțiunile de sublocotenent de infanterie și de cavalerie"[20]. Nu este o simplificare a enunțului, pentru că în art. 2 se detaliază foarte mult noțiunea referitoare la ceea ce înseamnă pregătirea elevilor. Îmi permit să reproduc în întregime acest articol spre a ne putea face măcar o sumară idee asupra ceea ce se considera necesar să-și însușească viitorii ofițeri ai armatei române la vremea respectivă, dar mai ales să avem o explicație a puterii de muncă, tenacității, meticulozității, precum și a solidității cunoștințelor așa-zis de cultură generală pe care Tudor Pamfile le-a vădit în tot cursul vieții sale. Potrivit regulamentului amintit, „această pregătire trebuie să fie morală, fizică și științifică. O deosebită atențiune trebuie pusă la *pregătirea morală* a viitorilor sublocotenenți, precum anume s-a hotărât în Înaltul Ordin de zi din 29 octombrie 1903: «trebuie să se formeze și să se dezvolte caracterul tânărului român, judecata sa, voința sa și apucăturile sale, care trebuie să fie dominate de simțul datoriei și al ordinei». *Educațiunea fizică* a elevilor trebuie organizată astfel ca elevii să fie obișnuiți treptat cu greutăți, cu oboseli și să învețe a răbda. În privirea *pregătirei științifice*, elevii trebuie să cunoască bine mai înainte de toate regulamentele armelor lor (infanterie și cavalerie). Trebuie să se facă din elevi instructori buni pentru tragere, călărie, instrucție pe jos și călare, desfășurări pe jos și călare, serviciul de tiraliori, de siguranță, de cercetare și de recunoaștere; în fine, instructorii trebuie formați în vederea teoriilor de orice fel cari se fac cu soldații și gradații de infanterie și cavalerie. Prin cursuri speciale militare și de limbi streine trebuie să se puie o temelie științifică solidă, pentru ca elevii să se poată dezvolta mai departe prin îngrijirea viitorilor șefi de corp conform prescripțiunilor regulamentului asupra serviciului interior pentru toate armele"[21].

Când el a intrat în această școală, învățământul militar se desfășura pe patru coordonate: cursuri, lucrări grafice, exerciții și aplicații. Pentru secțiunea de infanterie și cavalerie se predau 14 cursuri (limba franceză; limba germană; arta militară – tactică și noțiuni de strategie; istoria militară; artileria, arme portative și curs de tragere al infanteriei; geografia militară a Europei și a României; fortificația permanentă și pasageră; legislația și administrația militară; topografia; igiena; morala și disciplina militară; hipologia; regulamentele militare ale celor trei arme – dezvoltate pentru infanterie și cavalerie, sumare pentru artilerie – și reguli și exerciții asupra redactării și corespondenței militare). La acestea se adăugau efectuarea de lucrări grafice de geografie, fortificație, artă militară, topografie și artilerie, exercițiile de infanterie, cavalerie și artilerie, precum și aplicații după fiecare prelegere în sala de studiu, în curtea școlii sau pe teren, „în scopul ca materiile predate în teorie să fie mai bine înțelese și pentru ca elevii să se poată folosi de ele când vor fi chemați a le aplica". În afară de acestea, în ultimele zile ale anului școlar (dar înainte de începerea

[20] *Regulamentul pentru Școala Militară de Infanterie și Cavalerie*, București, 1904, p. 7 (*art. 1*).
[21] *Ibidem*, p. 7–8 (*art. 2*).

examenelor), aplicaţiile practice se făceau „pe cât va fi posibil" în tabără sau cantonament[22], cum va fi, de exemplu, cea din 1906, tocmai în zona Mehedinţi[23].

Să ne mai mirăm atunci că tânărul Tudor Pamfile, în recentul lui entuziasm faţă de comorile de înţelepciune ale poporului, nu va putea face faţă exigenţelor şcolare, fapt pentru care va fi declarat repetent la sfârşitul primului an şcolar (1903–1904)? Să ne mai mirăm că „el, care trebuia să fie printre primii, dacă nu primul în clasa lui, repeta anul, victimă a maniei lui de colecţionar [de folclor – n.n.]", aşa după cum relata peste două decenii un fost coleg[24], confirmându-ne supoziţia că nu atât din cauza dificultăţilor de însuşire a materiei şcolare s-a aflat în această postură, cât datorită preocupării acaparante pentru cercetarea creaţiei populare româneşti? Pentru că la „Şezătoarea" colaborarea continuă cu asiduitate[25], pentru că pe pupitrul lui de elev de şcoală militară se aflau cu preponderenţă mai ales „numeroase caiete, fituici, însemnări, toate scrise de mâna lui, cu un scris mărunt, aproape feminin", care atestau în acele momente că „Pamfile nu studia nici regulamentele militare, nici războaiele antice, ce aveam de pregătit pe a doua zi", „ci pregătea unul din caietele de folclor pe care le trimitea, în şcoală fiind, Academiei", unde el „aşternea comoara aceea de duh, înţelepciune şi voie bună atât de caracteristică poporului nostru"[26]. Dacă mai luăm în considerare că avea ca instructor la comanda companiei un exigent şi scrupulos ofiţer, precum căpitanul Alexandru Sturdza (ce va deveni, în 1910, datorită acestor calităţi, ataşat militar la

---

[22] *Regulamentul Şcoalei Militare de Infanterie şi Cavalerie*, Bucureşti, 1900, p. 6–8 (*art. 18*). În Regulamentul din 1904 aceste materii erau sistematizate astfel: „1) Regulamentele de infanterie în toate amănuntele lor practice şi teoretice; 2) Regulamentele de cavalerie în toate amănuntele lor practice şi teoretice; 3) Tactica celor trei arme izolate şi combinate; 4) Datoriile ostaşului; 5) Teoria soldaţilor şi gradelor inferioare la infanterie şi cavalerie; modul de a preda această teorie; 6) Istoria militară; 7) Geografia; 8) Istoria şi geografia ţării; 9) Armele portative şi artileria; 10) Fortificaţia trecătoare şi permanentă (aceasta din urmă în mod sumar); 11) Topografia şi desemnul topografic; 12) Îngrijirea sănătăţei şi serviciul sanitar; 13) Ipologia; 14) Legislaţia şi administraţia militară; 15) Întocmirea ordinelor, dărilor de seamă, tablourilor şi corespondenţa militară; 16) Limba franceză; 17) Limba germană; 18) Gimnastica; 19) Scrima; 20) Înnotare [sic!], întrucât va rămânea timp şi ocaziune" (p. 24–25).

[23] I.E. Torouţiu, *Studii şi documente literare*, X, Bucureşti, 1940, p. 482 (scrisoarea datată Cladova, 2 mai 1906).

[24] Titus Mayer, *Tudor Pamfile. O latură a personalităţii sale: elevul Pamfil Teodor din Şcoala Militară de Infanterie şi Cavalerie, 1904–1905*, în „Tudor Pamfile", an. III, nr. 5–8, mai–august 1925, p. 51.

[25] Vezi, în acest sens, „Şezătoarea", an. XI, nr. 5–6, iulie–august 1903, vol. VIII, p. 79–85 (*Cântece din ţinutul Tecuciului*); nr. 7–8, septembrie–octombrie 1903, p. 117–125 (*De-ale copiilor*); nr. 12, februarie 1904, p. 189–190 (*Cântece din ţinutul Tecuciului*); an. XII, nr. 1–2, martie–aprilie 1904, vol. IX, p. 7–17 (*De-ale copiilor*); nr. 3–5, mai–iulie 1904, p. 33–46 (*Portul din Ţăpu*); nr. 6–7, august–septembrie 1904, p. 71–76 (*De-ale copiilor*); nr. 8–10, octombrie–noiembrie 1904, p. 121–124 (*Prepeleac, fiul căţălii*), p. 127–137 (*De-ale copiilor*); p. 139–144 (*Cânepa şi lucrul ei în com. Ţepu – Tecuci*); nr. 11–12, ianuarie–februarie 1905, p. 147–165 (*Copilul. Obiceiuri din comuna Ţepu – Tecuci*).

[26] Titus Mayer, *art. cit.*, p. 51–52.

Paris), considerat ca unul dintre cei mai buni și mai destoinici instructori ai școlii[27], îndrumătorul militar de specialitate ce a intuit adevărata vocație a tânărului folclorist, aflată în totală neconcordanță cu cerințele vieții din armată[28], nu vom mai fi atât de surprinși de impactul dur pe care Tudor Pamfile l-a resimțit în acest prim an de studii la Școala de Infanterie și Cavalerie din București cu adevărata viață de cazarmă[29].

Și pentru că tot evocăm acest moment dificil din școlaritatea militară a folcloristului, va trebui să atrag atenția că, din păcate, cariera militară a lui, ca și a oricui și-a ales meseria armelor ca mod de existență, a fost una plină de privațiuni, desfășurată într-un timp istoric plin de frământări, cu conflicte armate la nivel zonal (războaiele balcanice) și european (primul război mondial), în care și el a fost unul dintre milioanele de anonimi siliți să-și modeleze viața potrivit acestor grave circumstanțe. De aceea, eu, cel puțin, nu găsesc cuvintele cele mai potrivite spre a-l elogia îndeajuns pentru remarcabila sa prezență în folcloristica românească. Într-o

---

[27] Iată cum îl apreciază căpitanul Nicolae Uică (*vol. cit.*, p. 145 și 159), care l-a cunoscut bine în chiar vremea respectivă: „Venind la comanda companiei căpitanul Sturdza, învățământul în școală capătă o îndrumare absolut practică, dându-se elevilor cunoștințele teoretice strict necesare gradului de sublocotenent", fapt pentru care „promoțiunile ieșite de sub comanda sa au dat și dă [sic!] dovadă de o bună educațiune morală și o pregătire desăvârșită" (evident, pe plan militar – n.n.).

[28] Căpitanul Alexandru Sturdza l-ar fi îndemnat astfel pe Tudor Pamfile, aspirant la gradul de sublocotenent de infanterie: „Să te întorci frumușel în satul d-tale, să îmbraci sumanul părinților și fraților d-tale, să trăiești viața lor simplă, curată și liniștită. Ai să fii cel mai deștept și mai simțitor dintre ei. Or să treacă pe dinaintea d-tale nevoi, pasiuni și nebunii omenești, d-ta ai să le observi și ai să le cugeți pe toate. Ai să vezi pe țăran la bucurie și la durere, la răbdare ori revoltă, la câmp [...] ai să auzi cântece, tâlcuri, cum n-ai găsit și nu vei găsi prin cărți. Și pe toate ai să le strângi și ai să le fierbi în inima d-tale" (Gh. Vrabie, *Bârladul cultural*, București, 1928, p. 239). Într-adevăr, Tudor Pamfile ar fi trebuit să se întoarcă la o existență mai aproape de sufletul lui, dar de unde mijloacele materiale care să-i permită un trai decent, cu posibilitatea realizării aspirațiilor lui de valorificare a creației populare? Doar din cauza privațiunilor materiale ale familiei fusese nevoit să intre la Școala Fiilor de Militari din Iași, care, prin regulament, furniza elevi ce trebuiau să devină ofițeri de infanterie sau cavalerie.

[29] Aici se impune o precizare. Virgiliu Ene (*Folcloriști români*, Timișoara, 1977, p. 177) scrie că „Tudor Pamfile va asculta în parte sfatul căpitanului Sturdza, se va întoarce în sat în timpul vacanței de vară, va culege cu pasiune numeroase producții populare, dar nu va îmbrăca definitiv «sumanul părinților», ci își va continua studiile, dar de data aceasta la Școala de cavalerie de la Târgoviște, astfel încât la 1 iulie 1906 iese sublocotenent, fiind repartizat, la cererea sa, la Regimentul 3 Roșiori din Bârlad...". Într-adevăr, Tudor Pamfile se va întoarce periodic în satul natal, cum a făcut-o tot timpul școlarității, în vacanțe, și va culege folclor, dar aceasta nu la îndemnul căpitanului Sturdza, ci din chemare lăuntrică, din pasiune. Cât privește continuarea studiilor la Târgoviște, autorul citat știe ceva, dar nu cu exactitate. Tudor Pamfile, așa cum am arătat, a absolvit Școala de Infanterie și Cavalerie din București, secția cavalerie. La Târgoviște va fi trimis de regiment în 1908 pentru perfecționare, lucru ce va fi probat cu documente în continuarea studiului. Tot în acest sens trebuie amendată și afirmația lui Valeriu Ciobanu (*art. cit.*, p. 47) că „în urma acestui incident [îndemnul căpitanului Sturdza de a părăsi armata – n.n.], Pamfile părăsește Școala de Infanterie, intrând la Școala de Cavalerie de la Târgoviște". Nu era nevoie să se ducă la Târgoviște, întrucât școala de la București avea două secții: infanterie și cavalerie, iar Tudor Pamfile, cum s-a văzut, face parte din promoția secției de cavalerie a școlii din București în 1906, cu un an mai târziu decât ar fi fost normal dacă nu ar fi repetat primul an școlar.

viață atât de scurtă (se știe că a trăit doar 38 de ani), dar atât de supusă vicisitudinilor de tot felul, să tipărești un număr atât de mare de cărți[30], să conduci două reviste, să desfășori o atât de prodigioasă activitate, precum cea din Basarabia în anii 1918–1921, nu este, să fim sinceri, un lucru obișnuit. Iată de ce cred că Tudor Pamfile trebuie privit cu mai multă înțelegere și studiat cu mai multă luare-aminte, spre valorificarea moștenirii lui la adevăratele cote valorice pe care le merită cu prisosință.

Dar să revenim la ceea ce ne-am propus. Repetă anul, frecventând apoi cursurile și celui de-al doilea an de studiu, dar nu la specialitatea infanterie, ci cu mai mult succes la cavalerie, absolvind școala în 1906, deci cu un an întârziere, în urma unui examen dat în fața juriului format din generalul Gheorghe Ianescu, de la Institutul Geografic al Armatei[31], maiorul Victor Lupu, comandantul divizionului de jandarmi călări, și maiorul Dumitru Stratilescu de la Marele Stat-Major[32]. Tudor Pamfile se va clasa al patrulea dintr-o promoție ce număra 27 de camarazi[33].

În acest interval de timp (1904–1906) el continuă să culeagă și să studieze folclor din localitatea natală și va cunoaște o serie de personalități ale vieții noastre științifice și culturale, care-l vor îndruma pe calea aleasă cu atât de multă pasiune. Între acestea, pe Mihail Sadoveanu, căruia îi dă spre apreciere „o colecție de folclor" cuprinzând „50 de povești, 1400 cântece, ghicitori, superstiții, medicină populară, colinde, strigări etc.", adunate „de prin județul Tecuci"[34], pe Nicolae Iorga, pe care îl înștiințează de existența colecției de mai sus, voind să se încredințeze de „valoarea proprie a producțiunilor *copiate* [subl. lui Tudor Pamfile – n.n.] din popor și de valoarea celorlalte producții care nu se pot copia – povestirile, tradițiile, glumele"[35], ca și de posibilitatea de tipărire a acesteia. Va continua să-i

---

[30] În *Bibliografia românească modernă (1831–1918)*, III (București, 1989, p. 719–720), Tudor Pamfile figurează la nr. crt. 43205–43232, cu 26 de volume semnate personal (inclusiv cele două extrase din „Analele Academiei Române", reprezentând primele două părți ale studiului *Jocuri de copii*) și cu încă trei volume la care a fost coautor. Cea mai recentă cercetare bibliografică, aducând-o la zi pe cea a Constanței Bădic (*Tudor Pamfile, 1883–1921*, Galați, 1970), *Tudor Pamfile* de Ștefan Andronache (Tecuci, 1996, p. 17–18), îl prezintă pe autorul nostru cu 40 de volume apărute antum (unul este în două ediții). Dar în tot timpul vieții a îngrijit și ediția de *Opere complete* a lui Ion Creangă (Chișinău, 1920), care va trebui consemnată tot la activitatea editorială a folcloristului.

[31] „Monitorul Oastei", nr. 24, 6 iunie 1906, p. 446 (*Decizia ministerială nr. 243 din 30 mai 1906 relativă la înlocuirea colonelului Istrate Ioan prin generalul Ianescu Gheorghe în comisiunea de examinare la Școala Militară de Infanterie și Cavalerie*).

[32] *Ibidem*, nr. 22, 23 mai 1906, p. 418 (*Decizia ministerială nr. 181 din 13 mai 1906 relativă la numirea juriului de examinare pentru examenul de absolvire la școlile militare*, pct. 4).

[33] Nicolae Uică, *vol. cit.*, p. 158.

[34] I. E. Torouțiu, *vol. cit.*, p. 480 (scrisoarea datată București, 19 septembrie 1905).

[35] *Ibidem*. Scrisoarea este interesantă și pentru faptul că Tudor Pamfile își dezvăluie aici, cu o maturitate a aprecierilor remarcabilă, motivele care l-au determinat la culegerea acestor comori: „fiindcă mi-au plăcut mie, fecior de țăran, care-am citit câte o carte, două din cele bune și cunosc ce-i bun; fiindcă simt că producțiile poporului se pierd (sunt și mijloace de întreținere). Ca să rămâie, le

scrie din Bârlad (la 13 ianuarie 1906), din Cladova (la 2 mai 1906), din Ţepu (în ziua de 29 iulie 1906), apoi în continuare din Bârlad, Târgovişte, Iaşi, până la data de 23 octombrie 1911[36]. Poartă corespondenţă cu Simion Florea Marian, căruia îi trimite o serie de materiale pentru o proiectată *Botanica poporală română*, între care şi frumosul basm *Bujor-Bujorel*[37]. Dar mai ales îl va cunoaşte pe Ioan Bianu, care îi va deveni cel mai preţuit mentor pentru toată viaţa şi care îi va tipări, chiar în 1906, prima parte a studiului *Jocuri de copii adunate din satul Ţepu (jud. Tecuci)* în „Analele Academiei Române" (seria II, tom. XXVII, „Memoriile Secţiunii Literare", p. 273–412)[38].

Absolvind şcoala, el va fi înaintat (la data de 1 iulie 1906) la gradul de sublocotenent de cavalerie, fiind repartizat la Regimentul 3 Roşiori, cu reşedinţa la Bârlad[39], aceasta nu fără opţiunea tânărului ofiţer, care era astfel mai aproape de plaiurile natale. De acum înainte va avea o nouă responsabilitate. Timpul, ca şi până acum, nu-i va aparţine. Va trebui să se supună regulilor ostăşeşti, şi acestea nu erau uşoare (dacă ar fi să amintim doar faptul că va trebui să participe la manevre, marşuri, să organizeze instrucţia militară a tinerilor chemaţi sub drapel etc.), postându-se într-o nouă poziţie socio-profesională, aceea de ofiţer care are în subordine tineri care trebuie pregătiţi ca apărători ai gliei strămoşeşti. Va fi însă şi un prilej deosebit să afle noi şi noi producţii folclorice, el având o calitate specială de a se apropia de oameni, de a-i determina să se destăinuie, să-şi dezvăluie preaplinul sufletesc, aleanul, sau să evoce atâtea şi atâtea din obiceiurile locurilor de unde proveneau.

La Regimentul 3 Roşiori din Bârlad, proaspătul sublocotenent Tudor Pamfile va fi repartizat la escadronul II, în cadrul căruia, pe lângă atribuţiile militare legate de instrucţia strict de specialitate, va trebui să se ocupe şi de şcoala gradelor inferioare

---

înţepenim pe hârtie ca să le avem odată şi odată, ca o sticluţă de doctorie – când vor sosi zilele de căinţă. Fiindcă mulţi se vaită că aceste «producţiuni» nu se culeg şi deci ei nu pot să studieze cum se cade folclorul – şi ca să-l studieze cum se cade, cu toată obiectivitatea, am strâns ce-am găsit într-un singur sat [Ţepu – n.n.]. Fiindcă bunii români se plâng că prea puţini sunt cei ce cercetează poporul, şi-aici cred că au dreptate [...]". Totodată, simţind necesitatea culegerii autentice, fără amestecul şi prefacerea de către culegător a creaţiei folclorice, el apreciază că producţia culeasă şi redată pe hârtie „rămâne ca bună numai atunci când are forma cât mai aproape de graiul popular, când producţia aceasta se poate socoti ca o variantă dictată de unul din cei mai pricepuţi ţărani".

[36] I.E. Torouţiu, *vol. cit.*, p. 479–488.

[37] *Simion Florea Marian şi corespondenţii săi*, ediţie îngrijită de Eugen Dimitriu şi Petre Croicu. Cuvânt înainte de Iordan Datcu, Bucureşti, 1991, p. 257—261; Paul Leu, *Simion Florea Marian*, Suceava, 1996, p. 314–315.

[38] Celelalte două părţi ale studiului vor fi publicate, a doua tot în „Analele Academiei Române" (seria II, tom. XXIX, „Memoriile Secţiunii Literare", p. 243–423) în 1907, iar a treia ca al şaselea volum al seriei academice „Din viaţa poporului român. Culegeri şi studii", în anul 1909.

[39] „Monitorul Oastei", nr. 30, 11 iulie 1906, p. 567 (Înalt Decret nr. 2649 din 1 iulie 1906 relativ la înaintarea la gradul de sublocotenent în arma cavaleriei a elevilor absolvenţi ai Şcoalei Militare de Infanterie şi Cavalerie).

de pe lângă această unitate[40]. Rodul lecțiilor de la această școală este volumul apărut în editură proprie, în anul următor, 1907, sub titlul *Povestire pe scurt despre neamul românesc*, ce îi oferă prilejul lui Tudor Pamfile să-și etaleze, încă de la începutul carierei sale, atât de militar, cât și de folclorist, virtuți pedagogice care, la un bilanț, incluzând întreaga sa activitate, se vor însuma într-o adevărată vocație educativă. În acest sens poate fi receptată ideea din *Cuvânt înainte*, care vizează o mai îndelungată utilitate a cărții: „să-i rămână ostașului această cărticică, pe care va mai ceti-o câteodată în răgaz după plecarea lui din cazarmă, aducându-și aminte cu acest prilej și de alte învățături dobândite sub steag" (p. 3). Cu deosebire, însă, autorul consideră că „ni-i sfat hotărâtor dară [în redactarea cărții – n.n.] să ne cumpănim întotdeauna rostul zilelor noastre trecute ca să deschidem cale largă și luminoasă capului și brațelor noastre", pentru că „din pățanii multe învață omul", și concluzionează: „Cu folos este dar să ne știm povestirea neamului nostru de când este el pe lume și până astăzi, căci numai așa vom cunoaște taina zilelor cari vin" (p. 6–7). Pentru a proba „tălmăcirea în grai popular a faptelor mai însemnate" din istoria neamului, pe care o face Tudor Pamfile în această „originală sinteză de istorie"[41], precum și calitățile sale pedagogice, dau în continuare câteva extrase, mai ales că, după știința mea, astfel de mostre nu au mai fost reproduse până acum[42]. Astfel, reflectând la situația românilor

---

[40] Se știe că încă de la reînființarea armatei naționale, în 1831, în cazărmi au funcționat, pentru instrucția și educația ostășească destinată atât neștiutorilor de carte, cât și celor cu instrucție școlară precară, școli de alfabetizare, numite „școli de întâiul grad", „școli ale gradelor inferioare" sau „școli regimentare". Camil Petrescu surprindea într-o secvență din romanul *Un om între oameni* lecțiile de istorie ale lui Nicolae Bălcescu în fața ostașilor, tocmai într-un astfel de sistem. În 1860 apare chiar un manual, *Cartea școalelor de I-ul grad*, cu o a doua ediție în 1863, mult îmbunătățită de Vasile Alecsandri. Detalii în legătură cu aceste școli în *Contribuții la istoria învățământului militar din România*, 2 vol., București, 1972–1978; Constantin Opriță, Dumitru Atanasiu, Victor Atanasiu, *Învățământul militar românesc. Tradiții și actualitate*, București, 1986. Pentru mai multe amănunte asupra primelor manuale folosite vezi Petre Florea, *Contribuții biobibliografice: Alecsandri necunoscut*, în „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul III, 1989, București, 1993, p. 47–61.

[41] Valeriu Ciobanu, *art. cit.*, p. 48.

[42] Răspunzând nevoii „de a ne cunoaște istoria neamului nostru", volumul, deschis de un *Cuvânt înainte* (p. 3–7), este structurat în cinci părți, astfel: I. *Vremurile cele mai vechi* (p. 7–18), cu șapte paragrafe (1. *Locurile pe unde trăiesc astăzi românii*, 2. *Despre daci și romani și luptele dintre ei*, 3. *Prefacerea Daciei în pământ roman*, 4. *Părăsirea Daciei de către romani și năvălirea barbarilor*, 5. *Împărăția româno-bulgărească*, 6. *Întemeierea Munteniei și domnii ei până la Mircea cel Mare* și 7. *Întemeierea Moldovei și domnii ei până la Alexandru cel Bun*), II. *Vremurile de bărbăție* (p. 18–49), cu unsprezece paragrafe (1. *Mircea cel Mare, domnul Munteniei*, 2. *Vlad Țepeș, domnul Munteniei*, 3. *Alexandru cel Bun, domnul Moldovei*, 4. *Ștefan cel Mare, domnul Moldovei*, 5. *Petru Rareș*, 6. *Ioan Vodă cel Cumplit*, 7. *Mihai Viteazul, domnul Munteniei*, 8. *Matei Basarab și Vasile Lupu*, 9. *Constantin Cantemir, domnul Moldovei*, 10. *Constantin Brâncoveanu, domnul Munteniei, și Dumitru [sic!] Cantemir al Moldovei* și 11. *Răpirea Olteniei de către nemți în 1767*), III. *Veacul de amorțire și nenoroc (1711–1821)* (p. 50–54) cu trei paragrafe (1. *Domnia grecească*, 2. *Răpirea Bucovinei de către nemți* și 3. *Răpirea Basarabiei de către ruși*), IV. *Începutul vremurilor nouă* (p. 55–62), tot cu trei paragrafe (1. *Scularea românilor împotriva grecilor. Tudor Vladimirescu*, 2. *Încercări de stăpânire rusească* și 3. *A doua răzvrătire a românilor din 1848*) și V. *Vremurile nouă* (p. 62–78) cu patru paragrafe (1. *Ajunul unirei țărilor surori*, 2. *Unirea țărilor române*, 3. *Cuza Vodă* și 4. *Carol I, domnitor și rege*).

la acea epocă, autorul ne spune că „frați buni unul cu altul, noi nu ne-avem ogoarele noastre pe același trup de moșie" (p. 7), pentru că „pe un trup de moșie am fost [cândva – n.n.], moșia ne-a fost mare și mănoasă și neamuri lacome s-au repezit și ne-au furat câte-o bucățică" (p. 8). Pentru că are auditori, mai apoi cititori, cu o instrucție simplă, el asemuie Columna lui Traian cu un „foișor de marmură pe care stau săpate și astăzi întâmplări felurite din cele două războaie ale romanilor cu dacii" (p. 11). La un moment dat le amintește „elevilor" săi: „oricât de îmbelșugată și tihnită ar fi viața în alte părți, pânea nu-ți pare așa de dulce ca-n țara ta, ca-n pământul tău, ca-n satul tău" (p. 13). Are cuvinte aspre în legătură cu tendințele de uitare a moștenirii trecutului: „Să ne gândim la acele vremuri [vechi – n.n.] și să ne rușinăm până-n albul ochilor de zilele de astăzi, când căutăm dinadins să ne împestrițăm limba cu țârâituri de pe la târguri, când ne-mbrăcăm cu straie putrede tot de la târguri și când ne stricăm obiceiurile" (p. 15). Despre întemeierea primelor state românești spune: „Povestea cu Negru-Vodă care a descălecat, adică a trecut munții din Ardeal, e-ntr-adevăr poveste" (p. 16), precum și „povestea [pe] care o știm despre vânătoarea de zimbri rămâne poveste curată" (p. 18). Deplânge faptul că „astăzi [1907 – n.n.] Bucovina nu mai este a noastră și oasele acelui voievod mare [Ștefan cel Mare – n.n.] ni-s departe și nu putem merge cu toții să le sărutăm și să ne rugăm celui ce-a trăit vremuri cumplite, ca să ne apere cu sfatul" (p. 34). Adresându-se celor din fața lui, afirmă că, la fel ca și în vremea lui Petru Rareș, „nu cartea face pe om vestit și scump neamului său, ci inima și tăria brațelor lui" (p. 36). Sub Mihai Viteazul „trei surori în una singură s-au schimbat, în una mare și frumoasă cum n-a mai fost până atunci și Dumnezeu știe când va mai fi" (p. 44). Încă de pe vremea lui Dimitrie Cantemir, „rușii [...] din dorul de cucerire și-au făcut o patimă care i-au robit într-atât și care după socotința tuturor le va pune capul odată" (p. 48) etc.

Suntem, deci, în anul 1907. Este un an când cercul folcloriștilor cunoscuți se lărgește considerabil. Pe lângă cei menționați deja, intră în contact cu „moș" Mihai Lupescu, aflat cu domiciliul în vecinătatea Bârladului, la Zorleni, și cu învățătorul Leon Mrejeriu, din aceeași comună, împreună cu aceștia, plănuind și tipărind, tot în editură proprie, o *Carte pentru tineretul de la sate*, care cuprinde, așa cum este notat chiar pe pagina de titlu, „rugăciuni, cântece de stea, Irozii, urături, povești, glume, frământări de minte și de limbă, colinde, rostiri la nuntă, cântece, bocete, gâcitori și felurite sfaturi și învățături pentru viață", gândul lor fiind „să folosim acelora din care ne tragem și în mijlocul cărora trăim cu însuși rodurile [sic!] gândirii și simțirii lor"[43]. Pe lângă acest folos, pe care îl nădăjduiesc a fi real și bine venit, autorii speră ca tineretul „să ție cu sfințenie la bunele și mândrele datini din bătrâni". (A se vedea cum aceste propoziții sunt o continuare a celor exprimate și în volumul precedent.) În același timp, nu este de neglijat că

[43] Tudor Pamfile, Mihai Lupescu, Leon Mrejeriu, *Carte pentru tineretul de la sate*. Bârlad, 1907, p. 3 (*Cuvânt înainte*).

volumul conține o serie de sfaturi privind alcătuirea unei gospodării (construcția casei, amplasarea ei, a ogrăzii, a grădinii de legume, a livezii și a altor acareturi), creșterea copiilor, o serie de „socoteli gospodărești", de reguli pentru păstrarea sănătății, ca și noțiuni de prim-ajutor („ajutoare la primejdii), reguli de muncă și hrană, un calendar al treburilor gospodărești pe luni, noțiuni de creșterea albinelor și viermilor de mătase. Nu lipsesc o serie de texte juridice, precum: legea tocmelilor agricole, legea pentru paza satelor și a cuprinsurilor țărănești, legea pădurilor, „câte ceva din legea faptelor grele" (= codul penal), legea vânatului, a pescuitului, cea pentru vânzarea moșiilor statului, legea de asigurări țărănești împotriva lipsei de porumb pricinuită de secetă, paragrafe din legea Casei de Credit Viticol, „din orânduiala legei clerului mirean" (cu specificarea textelor pentru diferite slujbe religioase). Urmează un text cu specificarea păcatelor și patimilor care „rușinează și păgubesc pe om" și un set de rugăciuni, pentru că fără credința în Dumnezeu nu se poate concepe „viață muncitoare, cumpătată și cinstită". Toate acestea, întrucât „păstrătorul comorilor celor sfinte ale neamului, izvorului tăriei, al bogăției și al întregei vieți, poporului de la țară, îi trebuie neapărat și grabnic un trai mai bun" (p. 140).

Nu știm contribuția exactă a fiecăruia dintre autori la completarea cuprinsului *Cărții*, dar cu siguranță că paragraful de la p. 10–22 (4. *Scurtă povestire despre neamul românesc de când este și până acum*), precum și cel de la p. 25–28 (*Rostul oștirei în țara noastră*) aparțin lui Tudor Pamfile, primul fiind un scurt rezumat al cărții menționate deja, iar al doilea corespunde profesiei sale. Vocației sale pedagogice i se poate atribui definirea rolului educativ al armatei ca școală unde tinerii, în majoritatea lor provenind de la sate, „pe lângă deprinderea chipului de luptă, mai învață multe lucruri cari le vor prinde bine toată viața": „munca rânduită, cinstea, dragostea de sine, dragostea de aproape și cea de neam în oaste se învață și se întăresc". Aici, în ciuda faptului că „a face anii de oaste e o jertfă pe care o datorim cu toții țării noastre", jertfă pe care „ostașii trebuie s-o îndeplinească cu toată dragostea, deoarece cât ei stau de pază, în mânele lor este tihna, în mânele lor sunt zilele celor cari nu se mai pot război, dar cari muncesc ogoarele ori au alte meșteșuguri din care trăim cu toții", „feciori din toate părțile țărei se întâlnesc, stau de vorbă unii cu alții, învață unii de la alții, își află nevoile și nădejdea, se deprind a se cunoaște unul cu altul și așa mintea lor se luminează". În acest fel „zilele petrecute în oaste se pot socoti ca niște zile trăite într-o școală mai mare, unde feciorii prind învățăturile mai cu rost decât cum unii dintr-înșii le-au prins în anii fragezi de copilărie pe la școlile de sate" (p. 28).

În continuare nu vom mai urmări prezența folcloristului în librării, adică nu vom mai consemna apariția volumelor sale, rugând cititorul să ia în considerație că în fiecare an (cu excepția totuși a anilor 1915, 1917 și 1918) vom fi martorii editării a cel puțin câte unuia (în 1914 vor fi chiar șase), descris destul de în detaliu în

studiul lui Valeriu Ciobanu. Cele apărute în perioada 1919–1921 însă, vor fi consemnate la locul potrivit.

Revenind la activitatea militară a lui Tudor Pamfile, este de menţionat că el intră din plin în caruselul specific vieţii de cazarmă. Marşurilor şi manevrelor li se adaugă acum detaşarea, pentru perfecţionare, la Şcoala Specială de Cavalerie de la Târgovişte, absolvită „cu mult succes", după spusele comandantului instituţiei respective, în luna iunie 1908, adică al doilea din totalul celor 22 de camarazi ai promoţiei ce purta numărul 25, cu media generală 16,53. Şi aici a trebuit să facă faţă unor materii şi exerciţii foarte departe de preocupările sale de suflet: tactica cavaleriei, geografia militară, recunoaşteri militare, hipologie etc.[44], care cu siguranţă nu i-au plăcut cine ştie cât de mult, în orice clipă de răgaz refugiindu-se în lectură, în studiu. Lucru ce nu a rămas neobservat, de vreme ce la 29 iunie, comandantul, surprinzându-i interesul pentru studiul inadecvat meseriei lor, notează rece şi neînţelegător în caracterizarea ataşată diplomei de absolvire a cursului: „Citeşte, însă are o înclinaţiune prea pronunţată pentru cărţi scolastice de nici un profit pentru cultura generală a ofiţerului şi specială ofiţerului de cavalerie".

Abia sosit la „perfecţionare", intră în finalizarea unui proiect editorial de mare importanţă pentru folcloristica românească: tipărirea revistei „Ion Creangă". Ca întemeietori ai acesteia, alături de el, figurează Gh. T. Kirileanu, Mihai Lupescu, Leon Mrejeriu, Dumitru Mihalache, C. Rădulescu-Codin şi Şt. St. Tuţescu, cunoscuţi din colaborările la alte reviste şi mai ales pentru preocuparea lor constantă de a dezvălui lumii comorile creaţiei populare. Purtând numele marelui prozator humuleştean, „căruia i-au fost dragi ca ochii traiul şi obiceiurile de la ţară", în scrierile lui dezvăluindu-se din această cauză „mai bine şi mai cu meşteşug sufletul ţăranului român", revista va apărea la Bârlad în august 1908 cu un cuvânt înainte – *Ţinta noastră* – arătând clar scopul întreprinderii, înţeles ca o datorie de mare răspundere: „Vrem [...] să sporim tot mai mult cunoaşterea minunatelor produceri ale poporului, adevărate comori de gândire şi simţire, de credinţi şi de datini gospodăreşti, în care se oglindesc sufletul şi viaţa neamului nostru". Pe tot parcursul existenţei sale (august 1908 – iulie 1921), publicaţia îşi va respecta angajamentul, tipărind nenumărate poveşti, cântece, descântece, legende, credinţe,

[44] Pentru edificare consemnăm mai jos conţinutul diplomei de absolvire, datată 30 iunie 1908, cu notele obţinute în timpul şcolarizării: Tactica cavaleriei (medie anuală: 16, nota de examen: 18, media definitivă: 17); Geografia militară (16 – 18 – 17); Manualul săpătorilor şi telegrafiştilor cavaleriei (16,66 – 19 – 17,83); Recunoaşteri militare (18 – 19 – 18,50); Hipologia (15,50 – 18 – 16,75); Serviciul interior şi serviciul de garnizoană (13,66 – 16 – 14,83); Serviciul în campanie (16 – 18 – 17); Tragerea în ţintă (13,50 – 16 – 14,75); Regulamentul de echitaţie militară (16 – 18 – 17); Regulamente de exerciţiu (15,50 – 18 – 16,75); Călăria militară (13 – 13); Călăria de manej (13 – 13); Călăria curier (16 – 16); Aplicaţiuni tactice (17,50 – 17,50); Aplicaţia serviciului în campanie (17 – 17); Aplicaţiuni de recunoaşteri militare (19 – 19); Conduita (16,50 – 15 – 15,75); – Arhiva M.Ap.N., *fond. cit.*, filă nenumerotată.

ghicitori, strigături, obiceiuri, descrieri de unelte şi datini privitoare la gospodăria ţărănească, vorbe cu tâlc şi „tot ce-i făcut de popor în limba sa curată şi neprefăcută", fiind receptată astăzi ca o adevărată arhivă de folclor, un reper în folcloristica noastră[45].

Anul 1909 debutează pentru Tudor Pamfile cu contractarea unui împrumut de 840 lei la Casa de Credit, pe care îl va achita în rate lunare de 28 lei (în octombrie mai datora 588 lei)[46]. La 1 februarie se căsătoreşte cu tecuceanca Elena Gheorghiu, care îi va dărui la 13 decembrie o fetiţă, Elena, dispărută câteva luni mai târziu (10 aprilie 1910). Totodată, acest an îi aduce şi o nouă şcolarizare pe linia pregătirii sale militare. După mai multe amânări[47], în luna mai va fi trimis pentru o lună la Şcoala de Tragere a Infanteriei de la Mihai Bravu, lângă Bucureşti, unde la absolvire i se înmânează un certificat cu următoarele menţiuni: „Rezultat obţinut la învăţătură: a profitat de învăţământul din şcoală cu distincţiune. Modul său de a se comporta: ireproşabil. Aptitudini de cari a făcut dovadă: bun trăgător"[48].

Tot în acest an ia parte la marşul de rezistenţă al Corpului IV Armată, fiind notat de preşedintele comisiei cu calificativul „bine"[49]. În regiment are funcţia de ofiţer cu cazarmarea, sarcină îndeplinită foarte bine[50], iar timp de două luni este şi „contabil în bani", de care „s-a achitat în mod elogios"[51], având „îndestul curajul răspunderii, precum şi spiritul militar"[52], atribuţie ce l-a scutit să ia parte la manevrele de brigadă.

Pentru că suntem încă la începutul carierei sale militare, considerăm interesantă reproducerea aprecierilor comandantului său de regiment în foaia calificativă din acel an, care, în linii mari, se vor repeta în anii următori aproape identic. Avem în faţă un Tudor Pamfile executându-şi cu conştiinciozitate datoriile de oştean în limitele calificativului „prea bine" (apreciere ce se situează între „bine" şi „foarte bine"): „*Aptitudini fizice*: Se prezintă destul de bine; ţinută corectă, aspect fizic cam greoi; sănătos şi rezistent pentru campanie. Încalecă binişor. Cunoaşte destul de bine scrima şi trage bine cu armele. *Capacitate*: Înţelege şi judecă bine, având bun simţ, mult spirit de ordine şi metodă. Memorie bună şi spirit de observare. Idem cultura generală bogată. Bună instrucţia militară,

---

[45] M. Fotea, *Folclorul în revista „Ion Creangă"*, în *Folclor literar*, Timişoara, 1968, p. 341–353; Petru Ursache, *„Şezătoarea" în contextul folcloristicii*, Bucureşti, 1972, p. 205–211; Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, Bucureşti, 1974, p. 407.

[46] Arhiva M.Ap.N., *fond. cit.*, filă nenumerotată.

[47] La 16 martie 1909 Tudor Pamfile ştia că va fi detaşat începând cu data de 1 aprilie timp de patru luni, la 6 aprilie este amânat pentru 1 mai, dar numai pentru două luni (*Scrisori către Ioan Bianu*, III, p. 183–184).

[48] Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, filă nenumerotată.

[49] *Ibidem*, f. 5.

[50] *Ibidem*, f. 4.

[51] *Ibidem*.

[52] *Ibidem*, f. 5

precum și aceea a armei relative gradului său. Foarte multă aplicație la studii. Jocul de război destul de bine pentru gradul său. Teme tactice pe hartă și teren pentru gradul și cercul său de acțiune. Este bine în convorbirile militare și conferințele le studiază cu interes. *Aptitudini militare*: Cred că cu timpul își va forma ochiul câmpului și își va dezvolta concepțiunea care acum nu se pot judeca definitiv. Are voință și stăruință multă; energie mai puțină; temperament limfatic. Unitatea comandată și conducerea ei în exerciții și manevre, în marș, staționare, serviciul de siguranță, lupte este bine și în raport cu gradul său. Fapte doveditoare: manevrele de cavalerie din 1908 în Dobrogea și acele de garnizoană din 1909. *Educațiune militară*: Disciplinat, având simțul datoriei. Comandă inferiorii cu autoritate. Cred a fi bun camarad. Are simțul onoarei, dar nu destul curajul răspunderii. Spiritul militar încă neformat. Este devotat. Calea înaintării [în grad – n. n.] îi este deschisă, fiind un ofițer studios și muncitor, fără a recurge la solicitări. Destul de demn și moral. Conduită prea bună. *Îndeplinirea serviciului*: Este activ, având multă putere de muncă. Disciplina, educația și instrucția plutonului său au fost bine. Formează bine educația gradelor inferioare de sub comanda sa. Are grijă de soldați, cal și material. *Propuneri*: Se propune pentru înaintare la alegere, având în vedere însușirile sale, precum și dreptul ce-i dă regulamentul Școlii de Cavalerie ca fiind clasat al 2-lea în promoția sa"[53].

Parcurgând conținutul acestei foi calificative nu putem să nu ne gândim din nou la cât efort a trebuit să depună Tudor Pamfile pentru a-și pune în operă pasiunea folcloristică, atât de departe de cerințele vieții ostășești.

Viața merge înainte. La 10 mai 1910 va fi înaintat la gradul de locotenent[54]. La 24 iunie 1911 i se naște primul fiu, Ioan, iar la 11 aprilie 1913, cel de al doilea, Octavian. Va participa la deja obișnuitele concentrări și manevre anuale. În 1911, în cadrul acestora va comanda un pluton și va conduce serviciul aprovizionării, remarcându-se, surprinzător, prin lipsă de inițiativă și energie[55], lucru ce i-a adus admonestări. Situația se va îndrepta radical în anul următor (1912), când a fost apreciat cu „prea bine" pentru priceperea cu care a știut să comande escadronul 1 la inspecția de specialitate, ca și pe timpul manevrelor regale[56].

Dar nori negri, prevestitori de război, se îngrămădesc dinspre Balcani. La 31 decembrie 1912 îi scria lui Ioan Bianu că „noi stăm gata, ca școlarii cari așteaptă trenul de vacanțe"[57], pentru ca în iulie 1913 să-i trimită deja o carte poștală militară „din marșul militar în Bulgaria"[58].

---

[53] *Ibidem*, f. 6.

[54] „Monitorul Oastei", nr. 23, 25 mai 1910, p. 241 (Înalt Decret nr. 1775 din 13 mai 1910).

[55] Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 8.

[56] *Ibidem*, f. 9. O confirmare a participării lui Tudor Pamfile la manevrele regale din anul 1912 o aflăm din scrisoarea lui Mihai Lupescu adresată învățatului ceh Jan Urban Jarník la 12/25 septembrie 1912 (Jan Urban Jarník, *Corespondență*, II. Ediție îngrijită, cuvânt înainte și bibliografie de Traian Ionescu-Nișcov, București, 1983, p. 219).

[57] *Scrisori către Ioan Bianu*. Ediție și note de Maria Croicu și Petre Croicu. III, București, 1976, p. 189 (doc. 11).

[58] *Ibidem*, p. 191 (doc. 13).

Într-adevăr, la 23 iunie 1913 Tudor Pamfile a fost mobilizat, în conformitate cu prevederile Înaltului Decret nr. 4609, ca împreună cu regimentul său să ia parte la campania pentru pacificarea conflictului bulgaro-sârb, încheiat cu pacea de la Bucureşti, mediată de Titu Maiorescu. În această campanie i s-a încredinţat, pe lângă serviciul de cazarmare, „de care se achită prea bine", şi comanda secţiei de mitraliere, evidenţiindu-se „mai cu seamă" pentru „grija neobosită ce a pus în tot timpul pentru îngrijirea oamenilor şi a cailor secţiei". De asemenea, „a probat inteligenţă, iniţiativă şi pricepere în conducerea din punct de vedere tactic". În consecinţă, „va putea face cu uşurinţă o nouă campanie" şi „merită a înainta [în grad – n. n]"[59].

La întoarcerea din Bulgaria, ca rod al unor preocupări pentru clarificarea istoriei localităţilor din zonă şi nu numai, la care şi-a solicitat câţiva camarazi, precum şi o seamă de învăţători de prin partea locului, apare la Bârlad primul număr al revistei de cercetări şi mărturii istorice „Miron Costin", cu apariţie lunară până în august 1916.

În anii de relativă acalmie de dinaintea izbucnirii războiului cel mare[60], Tudor Pamfile se pare că-şi găseşte un loc mai potrivit în regiment, fiind trecut la escadronul de depozit, responsabil cu îmbrăcămintea – sector în care dă foarte bune rezultate, vădind o pricepere rară. Totodată, va conduce şi instrucţia recruţilor cu schimbul, pe timpul iernii, precum şi a acelora din Regimentul 8 de călăraşi, cu rezultate, după aprecierile şefilor ierarhici, admirabile[61]. Nu este deci de mirare să-l găsim figurând printre cei înaintaţi la gradul de căpitan, începând cu data de 1 aprilie 1915, prin Înaltul Decret nr. 831 din 19 martie 1915[62]. Tot cu data înaintării în grad, retroactiv, va fi numit oficial, prin decizia ministerială nr. 155 din

[59] Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 10.

[60] La 28 august 1914, într-o lungă scrisoare către Ioan Bogdan, Tudor Pamfile se face ecoul „pălăvrăgelilor" din regiment asupra situaţiei incerte (neutralitatea) în care se afla, fiind nemulţumit îndeosebi de lipsa cunoştinţelor „de fond" legate de intrarea ţării în război, la nivelele decizionale mizându-se pe ideea că „noi suntem unelte credincioase cari izbim unde suntem îndreptaţi". Va trebui să se ţină seama că „simpatii pentru ruşi nu are nimeni", din păcate şi apropierea de Franţa este una superficială („cei mai mulţi sunt franţuziţi prin cele câteva romane cari le-au cetit şi atâta tot"). „Se înţelege, nu-i bine că ofiţerii şi trupa nu ştiu care-i interesul adevărat al ţării", considerând că „e peste putinţă de făcut orientarea cea bună din cauza poziţiunii noastre geografice". În ciuda acestor lacune de informare, asemeni majorităţii oamenilor, „cred că împotriva ruşilor, statornic, nu ne-am putea împotrivi; cred că coaliţia austro-germană va fi doborâtă prin încătuşare mai mult decât prin izbire şi cred că dacă noi am lovi peste munţi am putea grăbi pacea şi am rămâne cu Ardealul şi poate şi cu cea mai mare parte din Bucovina". De asemenea, năzuieşte şi el într-o destrămare a vecinului de la răsărit, o permanentă ameninţare pentru noi: „nu putem conta noi pe-o sfărâmare a acestui imperiu [rus – n.n.] care într-o zi trebuie să plesnească în pielea lui?", pentru că „ne-am pregătit cu totul, cu mult mai multe peste cele ce până acuma se credeau îndeajuns". Sunt gândurile unuia ce în curând va intra în focul luptelor, lăsând la o parte toate nobilele preocupări extramilitare, folcloristice mai ales, care îi dădeau o motivaţie înaltă a trecerii pe acest pământ. (B.A.R., coresp., inv. 58573, reprodusă cu lacune în *Scrisori către Ioan Bianu*, III, p. 192–193).

[61] Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 11 şi 12.

[62] „Monitorul Oastei", nr. 13, 30 martie 1915, p. 132.

17 aprilie 1915, „contabil în materii" în cadrul regimentului[63]. Acum (1 mai 1915) pune piatra de temelie a „Academiei Bârlădene", societate culturală ce va strânge în jurul ei pe toţi oamenii de cultură din zonă, cu realizări remarcabile în domeniul creaţiei literare, până către anii '40[64].

La 14 august 1916, România intră în război împotriva Austro-Ungariei, a doua zi începând efectiv operaţiunile militare prin trecerea Carpaţilor în Transilvania. Tudor Pamfile va fi mobilizat pe data de 18 august la partea activă a Regimentului 12 Artilerie, fiind numit comandantul depozitului central de muniţii al Diviziei 8 (Înalt Decret nr. 2784/1916). În aceste împrejurări, „pentru orişice întâmplare care m-ar face să nu vă mai pot scrie şi vorbi", cu o zi înainte, „trebuind să plec acolo unde datoria şi simţirea ne cheamă pe toţi", îi scrie mentorului său de la Academie, Ioan Bianu, dorind să-şi ia un duios rămas-bun, cu nădejdea într-un „să vă regăsesc sănătoşi", dar şi pentru a-şi pune la adăpost rodul muncii sale intelectuale („îmi fac iarăşi o plăcută datorie să-mi rânduiesc o parte din agoniseala muncii mele – aceea care vă poate interesa"): manuscrise, documente, biblioteca, obiecte de muzeu etc.[65] Testamentul acesta, pentru că şi astfel poate fi percepută lunga scrisoare menţionată, se termină impresionant, cu urarea „Să trăiască România mărită!", demonstrând că marea nădejde ce cuprinsese neamul românesc până în străfunduri, a realizării idealului naţional, este aproape de împlinire.

Între 1 aprilie 1917 şi 20 martie 1918 Tudor Pamfile va fi comandantul Coloanei 6 Obuziere, de la Botoşani, vădind „multă iscusinţă şi tact"[66], iar de la 23 martie până la demobilizarea unităţii (1 iunie 1918) a comandat Coloana de Subzistenţă (divizionul 4 tren) a Diviziei 8. În toată această perioadă, comandantul diviziei, generalul Iacob Zadik, l-a apreciat drept un „ofiţer serios, devotat serviciului, muncitor", având „cunoştinţe foarte bune". „Este un ofiţer de mult fond şi de multă nădejde", regretând că, „deşi a fost propus la înaintare [în gradul de maior – n.n.] cu data de 1 septembrie 1917, nu a fost înaintat, fără a se arăta motivele"[67]. (Această înaintare va veni după multe reclamaţii ale celui îndreptăţit abia în urma Înaltului Decret nr. 22320 din 2 noiembrie 1918, dar cu vechimea din anterioara propunere – 1 septembrie 1917[68].)

---

[63] *Ibidem*, nr. 17, 27 aprilie 1915, p. 195

[64] Petre Dan, *Asociaţii, cluburi, ligi, societăţi*, Bucureşti, 1983, p. 289 („un autentic focar cultural prin stimularea forţelor intelectuale", care „şi-a cucerit repede un prestigiu de autentică şcoală elevată prin ţinuta dezbaterilor pe teme de literatură"). Vezi şi *Bârladul odinioară şi astăzi*, III, Bârlad, 1984, p. 399–646.

[65] *Scrisori către Ioan Bianu*, III, p. 196–198 (doc. 20).

[66] Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 13.

[67] *Ibidem*, f. 14.

[68] *Ibidem*, f. 16. Şi ca să se vadă cât era de „simpatizat" de unii şefi, cred că este interesant să reproducem rezoluţia din 5 mai 1919, a şefului de stat-major al Corpului IV Armată, pe propunerea de înaintare la gradul de locotenent-colonel (făcută în foaia calificativă pentru perioada 30 octombrie 1918 – 30 martie 1919): „Nu merită a înainta. Este bun în gradul său [de maior – n.n]!" – *ibidem*, f. 17. Lucru care, fără îndoială, i-a amărât mult sufletul în această ultimă perioadă a vieţii.

Între 1 august şi 15 septembrie 1918 a fost bolnav, internat în spital. La ieşirea din spital, prin ordinul ministrului de război nr. 11355/1918 va fi detaşat la Ministerul Cultelor şi Instrucţiunii Publice, la cererea lui Simion Mehedinţi, care îl cunoscuse ca un pasionat culegător de folclor, dar mai ales ca pe unul ce căuta „a da tineretului încrederea în viitor, punându-i sub ochi comoara literaturii populare"[69] tocmai „în zilele când ţara era cu un picior în groapă"[70], adică în zilele dramatice ale refugiului în Moldova. Gândind că „o strângere a întregului folclor românesc se impunea", „îndată ce am putut, am trimis pe Pamfile peste Prut".

Şi astfel începe o etapă foarte importantă în activitatea lui Tudor Pamfile – cea din Basarabia –, care, date fiind condiţiile neprielnice din ultimii 50 de ani, a rămas foarte puţin cercetată. Valeriu Ciobanu nu aminteşte, în mod sigur, nu din ignoranţă, ci pentru că împrejurările nu i-au permis, nimic despre ce a făcut folcloristul acolo. Abia în ultimii ani, cercetătorii au început să se aplece cu mai multă atenţie şi asupra prezenţei lui Tudor Pamfile în Moldova de peste Prut[71], dar încă nu avem o imagine a dimensiunii acestei activităţi. De aceea consider că nu va fi lipsit de interes să detaliez activitatea din această perioadă (sfârşitul anului 1918 – octombrie 1921), convins fiind că profilul ei va căpăta nuanţe inedite.

[69] Este cunoscută, în această ordine de idei, concepţia lui Tudor Pamfile privind ţelul culegerii creaţiei populare: educaţia în sens patriotic a tineretului (vezi articolul *Literatura populară ca mijloc de creştere naţională*, în „Ion Creangă", an. III, nr. 1, ianuarie 1910, p. 29–31).

[70] „Tudor Pamfile", an. VI, nr. 7–12, iulie–decembrie 1928, p. 37.

[71] Iordan Datcu, *Fapte de cultură, figuri de seamă din trecutul nostru: Tudor Pamfile – contribuţii la cunoaşterea operei şi vieţii. Activitatea sa la Chişinău*, în „Basarabia" (Chişinău), 1992, nr. 9, p. 160–165, şi 1993, nr. 1, p. 150–153; Ştefan Andronache, *Folcloristul Tudor Pamfile animator al vieţii spirituale din Basarabia*, în „Mesagerul" (Chişinău), an. II, nr. 17 (25), 6 august 1994, p. 3.

CERCETĂTORI STRĂINI DESPRE CULTURA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

NICOLAE CONSTANTINESCU

Este îndeobşte cunoscut şi acceptat faptul că etnografia şi folcloristica, generate de elanul romantic al descoperirii propriei identităţi, al surprinderii glasului specific al fiecărui popor, al fiecărei naţiuni ieşite la lumină în epoca modernă, se definesc ca discipline ale *identităţii*, antropologia culturală sau socială, ca 'fiică a colonialismului', iar, în unele circumstanţe, şi etnologia, se definesc ca discipline ale *alterităţii*, scopul lor fiind acela de a-l studia şi de a-l înţelege pe *'celălalt'*, situat fie într-un spaţiu cultural îndepărtat, fie într-un timp diferit, ca nivel de dezvoltare a mijloacelor tehnice şi a cunoştinţelor ştiinţifice, de acela al investigatorului, cum se întâmplă în studiile de antropologie clasică, de la Edward B. Taylor şi James George Frazer la Franz Boas şi Bronislaw Malinowski, consacrate, cum bine se ştie, culturii primitive.

Preluând temele şi metodele de investigaţie ale antropologiei, etnologia şi-a adjudecat un teren de studiu mai apropiat de cercetător, ocupându-se de vecin, de cel de alături, de cel asemenea mie, dar totuşi diferit, căruia vrea să-i surprindă şi să-i înţeleagă particularităţile modului de viaţă, de gândire, de creaţie culturală. Obiectul predilect de studiu al acestei etnologii îl constituie culturile populare, păstrate mai bine, datorită jocurilor complicate ale istoriei, în sud-estul Europei, dar şi în zonele rurale ale Mediteranei, în America de Sud sau în Extremul Orient.

Înmulţirea, în deceniile din urmă, a studiilor scrise de străini despre cultura populară românească trebuie pusă pe seama unui astfel de fenomen. Se întâmplă adesea ca lectura unor lucrări de acest fel să dea sentimentul reconfortant al unei descoperiri sau redescoperiri, cum se întâmplă, de exemplu, cu lucrarea lui **Donald Dunham**, *Romanian Profile. A Study of National Character as Reflected in the Visual Arts / Profil românesc. Un studiu despre caracterul naţional reflectat în artele vizuale* (Editura Fundaţiei Culturale Române, 1999, 168 p. + 18 p. reproduceri de artă) care a fost, la origine, teză de doctorat susţinută la Facultatea de Litere din Bucureşti, acum mai bine de 50 de ani, în ziua de 30 mai 1948. „Odiseea" acestei teze de doctorat a fost reconstituită, documentar, de Ioan Comşa[1],

[1] Vezi Ioan Comşa, *Odiseea unei teze de doctorat*, în „România literară", anul IX, nr. 21, 3–9 iunie 1998, p. 20.

care oferă utile informaţii în legătură cu autorul ei şi cu împrejurările în care a fost elaborată şi susţinută.

Autorul, diplomat de carieră, educat în domeniul artelor plastice la universităţile americane Yale şi Harvard, s-a aflat în misiune la Bucureşti în anii de după război, din 1947 până în 1950, elaborându-şi teza de doctorat sub îndrumarea profesorului Gheorghe Oprescu, căruia îi şi face o caldă dedicaţie şi un admirabil portret moral. De menţionat, dacă am decodat bine informaţia din ultimul capitol al cărţii, intitulat *Teză* şi scris în maniera unei pagini de jurnal disimulat în literatură, că din comisie au făcut parte profesorii Iorgu Iordan, decanul de atunci al Facultăţii de Litere, „fost ambasador al României la Moscova", preşedintele comisiei, Tudor Vianu, „profesor de estetică, fost ambasador al României la Belgrad", amintiţi ca atare în text, Ion Nestor şi Emil Condurachi, identificaţi prin cercetarea arhivelor de către Ioan Comşa. Tot el face precizarea că susţinerea tezei a avut loc, de fapt, în ziua de 18 iunie 1948, că evenimentul nu a fost în nici un fel comentat în presa românească, în schimb agenţia Associated Press a transmis un raport substanţial despre doctoratul diplomatului american în SUA. Cercetătorul notează absenţa oricărei informaţii despre teza lui Donald Dunham în actele oficiale ale Universităţii şi identifică existenţa exemplarului dăruit conducătorului ştiinţific (*„For Gh. Oprescu. In Admiration and Affection"*) în biblioteca Institutului de Istoria Artei, exemplar după care s-a făcut, presupun, editarea de faţă, despre care nu se dă, din păcate, nici un fel de informaţie.

Donald Dunham îşi fixează de la început lucrarea în seria amplă a scrierilor autorilor străini despre România, de la cei mai vechi, între care predecesorul său din secolul trecut, consulul britanic William Wilkinson, care dădea, în 1820, un *raport despre principatele Valahiei şi Moldovei*, sau contele de Hauterive, care scria despre *starea veche şi actuală a Moldovei prezentată principelui Alexandru Ypsilanti la 1787*, până la călătorii, diplomaţii şi scriitorii din perioada de dinaintea celui de-al doilea război mondial, precum americanul John McCulloch cu o carte *Tobe în Balcani*, din 1936, englezul Philip Thornton cu studiul *Icoane şi boi*, din 1939, sau italianul Salvatore Sibilia cu lucrarea *Caractere etnice şi obiceiuri ale poporului român*, din 1937.

În realizarea acestui *Profil românesc*, diplomatul american îmbină propria sa informare şi experienţă cu notaţiile şi aprecierile călătorilor străini şi cu punctele de vedere ale învăţaţilor români. Rezultă de aici o sinteză care se vrea cât se poate de obiectivă, căci discursul autorului se construieşte adesea din citate puse cap la cap, exprimând puncte de vedere diametral opuse, fără multe comentarii, dar sugerând, parcă, lectorului să aleagă calea de mijloc, să facă o medie între judecăţile adesea prea aspre ale unora şi aprecierile prea elogioase ale altora. Scurtul excurs istoric îl conduce pe autor la concluzia, devenită chiar teză a lucrării sale de doctorat, anume că, din punct de vedere cultural, românii din clasele dominante au rămas fideli predilecţiei lor pentru Franţa, iar ţăranii – credincioşi ataşamentului lor pentru tradiţia proprie românească. El îşi sprijină teza pe pictura lui Nicolae Grigorescu,

pe de o parte, şi pe arta cusăturilor şi broderiei ţărăneşti, pe de alta: „Grigorescu arată ce pot să producă artiştii din această ţară, iar ţăranii relevează prin broderiile lor ce produce România cu adevărat. Fiecare atinge, din punct de vedere estetic, un nivel de care orice naţiune poate fi mândră şi cu care puţine naţiuni de azi se pot mândri". Era firesc ca doctorandul american să fi fost influenţat de părerile mentorului său, în primul rând, dar şi de ale altor învăţaţi localnici ai vremii, precum Nicolae Iorga, Barbu Slătineanu, Al. Tzigara-Samurcaş şi mulţi alţii, consemnaţi în ampla bibliografie a lucrării. „Datorită influenţei profesorului [Gh. Oprescu, n.n. – N.C.] – opinează Paul Stahl[2] – dintre domeniile artei româneşti Dunham acordă o deosebită atenţie ţesăturilor şi broderiilor. El revine în două rânduri asupra lor şi asupra deosebirilor ce se manifestă de la o regiune la alta". Nu trebuie uitat, în aprecierea acestei scrieri, că studiul lui Donald Dunham a fost scris şi susţinut ca teză de doctorat în primii ani de după război, sub presiunea marilor schimbări pe care societatea românească începuse să le sufere, după preluarea puterii de către comunişti şi la începutul impunerii unor presiuni ideologice din ce în ce mai severe, încât profesorii care confereau atunci unui diplomat american titlul de doctor *magna cum laude* al Universităţii din Bucureşti făceau un prim gest de curaj şi de sfidare a noii puteri, aruncând astfel o ancoră către tărâmul lumii libere, de care România avea să fie ruptă, despărţită, în următorii cincizeci de ani.

Fără a fi opera unui etnolog sau antropolog de profesie şi fără să aibă un impact direct asupra viitoarelor studii în domeniu, fiind, cum am menţionat, susţinută în 1948, dar publicată abia în 1999, teza de doctorat *Romanian Profile* de Donald Dunham reprezintă un punct de vedere semnificativ în reorientarea cercetărilor despre cultura populară românească ale străinilor de pe diferite meridiane într-o jumătate de secol de comunism. Şi acestea nu au fost puţine. Ar trebui chiar făcut un inventar al tezelor de doctorat susţinute la Bucureşti, dar şi în alte centre universitare ale ţării, cu subiecte din domeniul culturii populare româneşti; ar rezulta, sunt convins, un repertoriu extrem de cuprinzător şi o listă de nume, devenite acum personalităţi ale ştiinţelor etnologice din diferite colţuri ale lumii.

Aşa este cazul lui **Marianne Mesnil,** profesoară la Catedra de antropologie europeană de la Université Libre de Bruxelles şi directoare a Centrului de Etnologie Europeană din cadrul Institutului de Sociologie de la aceeaşi Universitate, care se recomandă ea însăşi drept „specialistă în etnologie românească". Într-adevăr, Marianne Mesnil şi-a început pregătirea de specialitate în România, încă din 1968, pe când era studentă, şi şi-a elaborat lucrarea de licenţă, sub îndrumarea profesorului Mihai Pop, pe material românesc, cules în localitatea Tudora din judeţul Iaşi, lucrare publicată ulterior, în Belgia, sub titlul *Les Héros d'une fête.* Revenită de multe ori în România, bună cunoscătoare a spaţiului

[2] Paul H. Stahl, *Psihologia şi arta românilor*, în „Revista româno-americană", editată de Asociaţia „Amicii Statelor Unite", serie nouă, nr. 2, decembrie 1999, p. 17–21.

cultural românesc, Marianne Mesnil a dat cercetărilor sale din anii '80 mai ales o tentă ideologică, relevată de studiile adunate în prima parte a volumului *Etnologul, între şarpe şi balaur* (Editura Paideia, 1997), sub titlul *Între raţionalism şi romantism: mize şi premise ale etnologiei europene.*

O occidentală şi o lucidă, cercetătoarea din Belgia încearcă să traseze liniile directoare ale unei discipline mai degrabă tinere, cum este etnologia europeană, în raport cu folcloristica şi cu antropologia culturală, prima considerată a fi „expresia ideologică a epopeilor naţionaliste", a doua – antropologia deci – trimiţând la „epopeea colonială". Este sesizată, în secolul la XIX-lea, „o dublă mişcare" ce animă, în sens invers, de la est la vest, Europa, o Europă „aflată în căutarea cunoaşterii de sine": „În timp ce în Est ea operează ca o mişcare de închidere asupra ei însăşi şi se constituie într-un veritabil 'buric al Pământului', într-un *axis mundi*, în Vest, dimpotrivă, tot ea se proiectează în marile spaţii de peste Ocean, pentru a descoperi acolo 'celălalt eu', pentru a-şi îmbogăţi cunoaşterea identităţii prin intermediul confruntării cu Celălalt" (p. 46). Fără să nege importanţa vechilor cercetări de folclor, susţinând chiar necesitatea asumării acestei „moşteniri de neînlocuit a veacului al XIX-lea", noua disciplină dedicată culturilor „oral-sincretice", 'populare', 'tradiţionale', 'rurale' din Europa trebuie să-şi *regândească* obiectul 'prin prisma cuceririlor ştiinţelor umaniste din acest ultim sfert de secol". Se poate repera aici, de fapt, mai mult decât o pledoarie pentru înnoirea demersului etnologic, dincolo de aceasta insinuându-se o atitudine fermă de contestare a tendinţei de confiscare a culturii populare de către autorităţile comuniste, sub paravanul naţionalismului: „În Europa de Est, şi îndeosebi în România, totul se petrece ca şi cum am fi martorii unei întoarceri în trecut – scria autoarea în 1988 –, prin reliefarea mai mult ca oricând a ideologiei diferenţei, a specificităţii naţionale, în detrimentul unei perspective comparative sau măcar al unei inserţii într-un proiect cât de cât totalizator, aşa cum ar fi îndreptăţit de vocaţia antropologiei. În aşa fel încât parcă se pierd lecţiile marilor precursori care au ştiut să-şi pună erudiţia, adesea poliglotă, şi pluridisciplinară, în slujba unui proiect universal, capabil de a se gândi pe sine prin cunoaşterea altora, dincolo de frontierele unui naţionalism militant" (p. 48).

Din acest unghi se cere interpretat şi un articol, scris tot înainte de decembrie 1989, *Un nai prea puţin bucolic*, în care era analizat modul cum propaganda oficială manipulase talentul interpretativ şi ecoul internaţional al muzicii marelui instrumentist Gheorghe Zamfir. Acesta – crede autoarea – „devine cântăreţul României renăscânde din anii 1965–1970 [adică începutul epocii lui Ceauşescu, n.n. – N.C.], aşa cum alţii deveniseră cântăreţii României din anii 1848. [...] Dacă poezia populară (mai ales doina lui Alecsandri) a fost pusă atunci în slujba revendicărilor acestei 'primăveri a popoarelor', ea poate fi regăsită ca favorită în repertoriul lui Zamfir, mobilizată din nou pentru a emoţiona şi a cuceri nu o elită intelectuală, ci un public saturat de muzica pop prin mass-media, aflat în căutarea

unei 'reoriginări' muzicale" (p. 52). Se poate vedea cum, privite din afară, fenomene care ar fi putut scăpa privitorului dinlăuntru se descoperă mai uşor privirii de departe, acelui „regard éloigné" propriu cercetării etnologice mai vechi sau mai noi.

O experienţă ştiinţifică plină de învăţăminte pentru ea însăşi, dar şi pentru comunitatea academică românească şi străină, trăieşte cercetătoarea americană **Gail Kligman**. După un aprofundat studiu de bibliotecă, dublat de contactul, mediat, cu terenul, ea scrie o monografie despre *Căluş. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, apărută la Chicago University Press, cu o prefaţă de Mircea Eliade, în 1981, şi retipărită, tot în engleză, la Editura Fundaţiei Culturale Române, în 1999. Desfăşoară apoi o îndelungată anchetă de teren, însumând nu mai puţin de şaptesprezece luni de muncă într-un sat din Maramureş, în anii 1978–79, rezultatul fiind un amplu studiu despre *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, publicat mai întâi în engleză (1988), apoi în română, în 1998. S-ar putea vorbi în acest caz despre o 'privire participativă' („le regard partagé"), căci studiul profesoarei de la Departamentul de Sociologie de la University of California Los Angeles, cu un doctorat obţinut la Berkeley, este în egală măsură îndatorat cunoştinţelor sale despre ritualitate, simbolism, poezie, viaţă socială, dar şi contactului nemijlocit cu ţăranii din Ieud, pe care i-a ascultat, i-a privit, i-a interogat, i-a înregistrat, i-a fotografiat şi i-a înţeles, în cele din urmă, *ca şi cum* ar fi fost unul dintre ei. Sunt în această carte multe pagini de „jurnal de campanie de cercetare", de meditaţie asupra modului cum se construieşte o identitate: „Ar fi interesant de explorat mai complet – scrie autoarea – dinamica interacţiunii sine–celălalt în care Eu şi Ei am trăit laolaltă – interacţiune care mi-a construit în lumea lor o altă identitate şi care le-a îngăduit să încorporeze o *străină*". Dincolo de amuzamentul pe care l-ar putea stârni însemnările marginale despre primirea sa în primul sat maramureşean în care a fost „repartizată" să lucreze de către oficialităţile comuniste locale („copiii aflaţi la pândă la marginea satului au strigat cuprinşi de entuziasm: «Vine americanca!»") sau despre raporturile statornicite între 'americanca' provenită dintr-o familie de evrei şi gazdele sale din Ieud rămân numeroase observaţii de ordin sociologic şi folcloristic utile pentru reconstituirea „ambientului", cadrului de viaţă al desfăşurării anchetei de teren şi pentru mai buna înţelegere a relaţiei 'anchetator' – 'anchetat' (în sens etnologic, desigur!) într-un sat românesc din Maramureş de la sfârşitul deceniului opt al secolului XX.

Să spunem, dar, că există posibilitatea ca o cultură europeană sau un segment al acesteia (arhitectura populară, obiceiuri, coduri alimentare, sisteme de înrudire) să fie studiate de savanţi aparţinând chiar grupului respectiv, ceea ce nu schimbă foarte mult datele problemei, pentru că etnologul, chiar dacă aparţine ca origine grupului etnic, confesional, profesional, pe care îl investighează, încetează de a mai fi unul dintre aceştia, devine, în raport cu grupul, un 'altul', 'celălalt', după cum grupul studiat devine, pentru el, 'ei', 'ceilalţi', pe care îi priveşte, inevitabil, 'de

departe'. Reciproc, se întâmplă foarte adesea ca aceeaşi cultură să facă obiectul de studiu al unor cercetători aparţinând altei culturi, veniţi deci din afară, situaţi ontologic pe poziţia 'celuilalt' şi făcând eforturi susţinute de a se integra comunităţii studiate, de a fi acceptaţi de aceasta ca unii 'de-i noştri', dar operaţia nu este simplă deloc, chiar atunci când ea este susţinută de cele mai bune intenţii. Chiar în procesul actual al trecerii de la „privirea de departe" („le regard éloigné") la „privirea participativă" („le regard partagé") trebuie să se ţină seama – scrie Jean Copans – de faptul că „discursul asupra sinelui este în mare măsură tributar existenţei 'Celuilalt' şi că existenţa acestuia din urmă rămâne încă în mare măsură fasonată de discursul pe care noi îl ţinem despre el", adică despre 'Celălalt'.

Aşadar, Gail Kligman vorbeşte despre ţăranii din Ieud şi despre „nunta mortului" practicată acolo cu ocazia morţii unui tânăr necăsătorit, *ca şi cum* ar fi unul de-al locului; numai „ca şi cum", căci de fiecare dată cercetătorul vine cu propriile lui prejudecăţi, iar interlocutorii cu ale lor, având uneori şi tendinţa de a se disimula, lăsându-l pe străin să bâjbâie în căutarea sensului. Dar, se pare, cercetătoarea americană a reuşit să se apropie de acest sens, să ne dea, într-adevăr, imaginea vieţii rituale a unui sat maramureşean în perioada comunismului; autoarea a ştiut, cu adevărat, să asculte „sensul pe care locuitorii lui îl dau vieţii şi morţii" şi să ne explice *nouă*, cititorilor, oamenii culturii academice, savante, moderne, ceea ce, în mod normal, nu le trebuie explicat *lor*, celor care trăiesc, încă, în cadrele culturii populare tradiţionale. Între timp, prin căderea comunismului, unele dintre prognosticurile antropologului american cu privire la destinul satului românesc nu mai au fundament. Ele ar trebui verificate, în condiţiile actuale. Terenul etnologic se construieşte, cum se vede, sub ochii noştri. Iar privirea, mai îndepărtată sau mai apropiată, a cercetătorului străin e întotdeauna bine venită, căci, mai mult ca sigur, ochelarii lui, dacă nu sunt făcuţi să distorsioneze într-adins realitatea, o vor vedea mereu diferit, altfel decât o vedem noi, cei dinlăuntru.

SATUL GLOBAL ŞI FOLCLORUL LUI: LEGENDELE URBANE

CONSTANTIN ERETESCU

Legenda urbană este singurul gen folcloric productiv în societatea contemporană. Acesta este motivul pentru care nu puţini cercetători ai literaturii populare îşi concentrează astăzi atenţia asupra culegerii şi studierii acestui tip de naraţiune.

În ciuda unei incontestabile popularităţi, legendele urbane sunt relativ puţin cunoscute printre specialiştii din ţările cu o cultură tradiţională puternică şi încă vie. Ei tind să privească aceste materiale cu oarecare dispreţ şi să le considere

lipsite de interes. Ele nu au complexitatea poveştilor tradiţionale clasice şi nici vechimea lor. Cel mai adesea sunt istorioare scurte, alcătuite dintr-un singur episod, care descriu un eveniment al cărui erou sau victimă e un om de rând. Pentru cei mai puţin familiarizaţi cu acest tip de povestiri prezentăm un text care întruneşte mai toate caracteristicile genului. Naraţiunea a circulat intens la New York, dar şi în alte centre urbane, în ultimii doi-trei ani.

Un om de afaceri se duse la New York şi seara, cum nu avea ceva mai bun de făcut, intră într-un bar, unde cunoscu o tânără extrem de atrăgătoare. Petrecură împreună mai multe ceasuri, băură câteva pahare, după care bărbatul o invită la hotel. Îi spuse că locuia foarte aproape, la o distanţă de două străzi. Îi arată cheia camerei. Era odaia pe care o reţinea întotdeauna când venea la New York. Tânăra zâmbi şi spuse că totuşi preferă să-l poftească la ea. Se urcară în maşina fetei, parcată chiar în faţa localului, ajunseră la ea, unde mai băură un pahar.

A doua zi, bărbatul se deşteptă la hotelul la care trăsese. Dar nu era în pat, ci în cada de baie, aşezat pe gheaţă. Avea dureri înfricoşătoare la spate. Încercă să-şi dea seama ce are şi dădu peste un tub. Alături de cadă era un taburet pe care se afla telefonul. Prins de el, o notă: „Cheamă salvarea". Izbuti să ridice receptorul şi să formeze 911.

Câteva minute mai târziu intrară brancardierii.

„Ce s-a întâmplat?"

Le relată puţinul pe care-l ştia.

„Ne-am lămurit", spuseră ei şi izbucniră în râs. „Ţi-au scos un rinichi pentru transplant".

Naraţiunile incluse în această categorie reflectă o mentalitate şi atitudini urbane, chiar dacă ele nu relatează exclusiv ceea ce se petrece în marile oraşe. Ele sunt create continuu şi prezenţa lor este atestată în toate societăţile moderne din lume. Domeniul este încă departe de a fi cunoscut în toată amploarea lui.

Interesul pentru această categorie de naraţiuni este de dată relativ recentă.

În anul 1926, doi folclorişti, L. Winstanley şi H.J. Rose, publicau în revista britanică „Folklore" prima legendă urbană, *Dracul de la discotecă*. Povestirea le era necunoscută şi conţinea elementele unei naraţiuni moderne. Marie Bonaparte este creditată cu publicarea, în 1941, a primei colecţii de naraţiuni de acest gen sub titlul *The Myth of the Corpse in the Car* (Mitul cadavrului din maşină). Scurtă vreme după aceea, R.K. Bearsley şi Rosalie Hankey publicau studiul asupra legendei *The Vanishing Hitchhiker* (Autostopista care dispare), una dintre povestirile cele mai populare până în ziua de astăzi. La orizontul folcloristicii apărea un obiect nou de cercetare. Naraţiunile au sfârşit prin a fi *legende urbane*[1].

[1] Vezi Gillian Bennett şi Paul Smith, *Introduction. The Birth of Contemporary Legend*, în *The Questing Beast*, Londra, Sheffield University Press, 1989, p. 13–26, reluat în *Introduction*, p. XXIV şi următ., în *Contemporary Legend. A Reader*, editată de Gillian Bennett şi Paul Smith, New York şi Londra, Garland Publishing, Inc., 1996.

Termenul *legendă* face aluzie la distincţia dintre *Märchen* (poveste) şi *Sage* (legendă). *Märchen* este o operă de ficţiune, artă. *Sage* descrie fapte petrecute în realitate, este istorie.

Legenda urbană este un termen preţios, dar, de asemenea, vag şi chiar inexact, dat fiindcă unele circulă în mediul rural sau relatează întâmplări din acest mediu, după cum nu sunt puţine cazurile când putem surprinde într-o legendă modernă rădăcini înfipte adânc în trecut. Ca să nu mai spunem că mulţi povestitori nu cred în adevărul celor narate. În ciuda imperfecţiunilor, termenul a fost preferat faţă de toate celelalte alternative oferite[2].

Una dintre cele mai confuze, dar şi cuprinzătoare, definiţii ale genului a fost dată de Robert A. Georges[3]. După el, o legendă este o poveste sau o naraţiune care poate să nu fie deloc poveste sau naraţiune; a cărei acţiune se desfăşoară într-un trecut recent sau într-un loc istoric, care poate fi conceput ca îndepărtat sau antiistoric, sau să nu fie plasată deloc în trecut; care este socotită drept adevărată de către unii, falsă de alţii, atât adevărată cât şi falsă de către amândoi, sau nici adevărată şi nici falsă de cei mai mulţi[4].

Ceea ce poate fi reţinut din acest labirint semantic este că o legendă urbană poate fi o poveste, adică un text care conţine cel puţin un episod narativ, de tipul povestiri, bancuri, memorate, întâmplări paranormale şi, nu rareori, întâmplări

---

[2] Dat fiindcă interesul pentru acest gen de naraţiuni şi, de asemenea, primele colecţii şi studii au apărut în lumea anglo-saxonă, ofertele terminologice au fost făcute în această limbă. Acesta este motivul pentru care le voi cita în engleză (de altfel, unele nici nu pot fi traduse). Între ele: *contemporary legends, asmut* (termen creat de scriitorul John. Mc Phee, ca să facă aluzie la povestirile mincinoase din repertoriul marinarilor. Cuvântul provine din iniţialele propoziţiei *An apocriphal story much told.), belief tale, modern legend, corporate legend, Whale Tumor Stories* (Povestirile despre balena cu tumoare) sau, mai pe scurt, *WTS*, termen apărut după publicarea în 1978 a primei colecţii de naraţiuni a scriitorului englez Rodney Dole, *The Tumor in the Whale* (Tumoarea din balenă). Dar, de asemenea, *apocriphal anecdotes, urban myth, modern myth*, acestea din urmă fiind termenii preferaţi ai ziariştilor, care văd în aceste povestiri versiuni metaforice ale miturilor cosmogonice, aşa cum au fost ele interpretate de Joseph Campbell. *Dead Catter* este un alt termen preferat al gazetarilor. El se referă la multele naraţiuni despre pisici care mor după ce au gustat dintr-o mâncare pregătită pentru musafiri. (Într-o versiune românească auzită în anii '70, câinele era cel care gusta primul o mâncare de ciuperci pregătită de nişte vânători. După ce află că animalul a murit, toţi fug la spital pentru spălături, pentru a afla ceva mai târziu că, prea sătul, câinele s-a întins pe mijlocul drumului şi a refuzat să se dea deoparte din calea unui tractorist.) *Mack Sennetts*, după numele unui comic din filmele mute, *Red Wagon Stories, nasty legends*, în Anglia, *Broodje Aap* (sandviciuri de maimuţă), în Olanda, sunt termeni care au fost folosiţi ocazional. Şi, nu în ultimul rând, *UL* (urban legends). Vezi Jan Brunvad, *The Baby Train and Other Nusty Legends*, Norton, New York and London, 1993, p. 22–25.

[3] *The General Concept of Legend: Some Assumptions to be Reexamined and Reassessed*, în *American Folk Legend: A Symposium* (editată de Wayland D. Hand), Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1971, p. 18

[4] „A legend is a story or narrative that may not be a story or narrative at all; it is set in a recent or historical past that may be conceived to be remote or antihistorical or not really past at all; it is believed to be true by some, false by other, and both or neither by most".

cotidiene cu o dezvoltare neaşteptată, dar şi texte care nu conţin elemente narative (zvonuri[5], jocuri de cuvinte sau gafe lingvistice[6], afirmaţii sau explicaţii pseudo-ştiinţifice[7] etc.). Asemenea legendelor tradiţionale, legendele urbane sunt considerate de mulţi drept adevărate. În aceste cazuri, povestitorii fac eforturi să valideze adevărul celor relatate[8]. „Ştiu dintr-o sursă sigură", „mi-a spus prietenul unui prieten", sunt formule care preced sau încheie naraţiunea propriu-zisă. Naratorul dă detalii despre persoanele implicate, locul şi timpul acţiunii. Conflictul este personalizat. Povestitorul se opreşte din nararea evenimentelor pentru a evalua situaţia, pentru descripţii şi orientare în timp, în spiritul structurilor narative de care vorbeşte Labov.

Este egal de valabilă şi afirmaţia contrară, anume că o categorie largă de transmiţători nu cred că povestirile pe care le spun sunt adevărate. Povestitul urmăreşte doar să testeze spiritul critic al autorului sau să provoace râsul.

---

[5] Jan Brunvand, *The Baby Train* ..., aminteşte zvonul despre maşinile cu clovni care răpeau copii. Zvonul a circulat în 1981. Nici un clovn nu a fost totuşi arestat, iar autorităţile au infirmat veştile. Zvonurile despre clovnii ucigaşi au reapărut în 1985 şi, din nou, în 1991, localizate, de data aceasta, în New Jersey.

[6] Când eram fată, o mulţime de oameni veneau să mănânce la fermă. Obişnuiau să-şi amintească de tânărul care a stat la masă alături de o bătrână.

Femeia l-a întrebat:

– Would you like some more food?
(Mai vrei mâncare?)
– No, I've had sufficient.
(Nu, am mâncat destul.)
– You say ya went a fishin'?
(Zici că te-ai dus la pescuit?)
– No, I said I've had plenty.
(Nu, am zis că am mâncat o grămadă.)
– You say you caught twenty.
(Zici că ai prins douăzeci.)
– No, I said I've had all I can hold.
(Nu, am zis că nu mai încape.)
– You say you broke your pole.
(Zici că ţi-ai rupt undiţa.)
– Jesus Christ!
(Isuse Cristoase!)
– You say you broke it twice.
(Zici că ai rupt-o de două ori.)

(Inf. Austin Donald Main)

[7] Dacă arunci o monedă de un cent într-o sticlă de Coca-Cola, a doua zi n-o mai găseşti, fiindcă se topeşte; acelaşi lucru se întâmplă dacă laşi în ea un dinte. Bomboanele M&M verzi sunt afrodiziace. Un student de la Departamentul de Antropologie al East Texas State University a chestionat oameni pe această temă. Din 46 de persoane întrebate, cam jumătate au menţionat că bomboanele M&M verzi sunt afrodiziace foarte puternice.

[8] Încercările folcloriştilor de a verifica adevărul, parcurgând drumul invers, de la informator la sursă prin lanţul transmiţătorilor intermediari, nu a dat niciodată rezultate satisfăcătoare.

O definiţie ceva mai puţin pretenţioasă, dar egal de vagă este cea a lui Gillian Bennett[9]. Legenda e un gen capabil să şovăie în spaţiul dintre fapt şi ficţiune, împărtăşindu-ne din natura amândurora. Este de asemenea capabilă să fie atât naraţiune cât şi conversaţie, ficţiune şi fapt, cele două moduri dominante în cultura noastră[10].

Spre deosebire de cultura tradiţională, care se bazează pe transmiţători vârstnici, colportorii cei mai activi de legende în societăţile contemporane sunt tinerii. Maturitatea lor aduce cu sine mai degrabă abandonarea repertoriului decât îmbogăţirea lui şi perfecţionarea stilului.

Cultura ţărănească este esenţialmente orală. Legendele urbane sunt transmise şi ele prin viu grai, dar oralitatea nu este o condiţie necesară[11]. Numeroase legende se transmit prin radio, TV, textele sunt afişate la aviziere, publicate în ziare, incluse în cărţi de literatură, în filme, desene animate, benzi desenate, Internet etc.

Naraţiunile tradiţionale se manifestă prin variante. Ele se adaptează culturii şi epocii societăţii în care circulă. Acelaşi fenomen se poate produce în lumea legendelor urbane. Cel mai adesea însă, ele tind să descrie o situaţie locală, un eveniment unic şi irepetabil. Pentru afirmarea naraţiunii, devine importantă păstrarea elementelor specifice culturii care a generat naraţiunea. Povestirea despre studenta care a plecat din Statele Unite în vacanţă în Thailanda, ţara ei de origine, ilustrează această situaţie. Ca să-i facă o bucurie, părinţii i-au plătit o excursie. Însetată, a băut apă din râul pe care mergea cu pluta. O dată cu apa a băut şi nişte vietăţi care s-au localizat în creier. Câteva zile mai târziu, fata a murit în chinuri *(Brânza de vaci din creier)*. În America, povestea circulă ca avertisment. Ascultătorul/cititorul este prevenit asupra primejdiilor care-l pândesc dacă se aventurează să călătorească în ţări îndepărtate, cu naturi impure. Adaptarea unei asemenea povestiri la realităţile unei alte culturi e lipsită de sens. În locul procesului de uniformizare, tipic pentru literatura tradiţională, are loc un proces opus, de multiplicare a situaţiilor individuale. Richard C. Poulsen[12] inventariază multitudinea de motive epice în care e întâlnită îngurgitarea, hrănirea şi expulzarea de şerpi, broaşte, mormoloci, salamandre şi alte vietăţi.

---

[9] *Legend: Performance and Truth*, în *Monsters with Iron Teeth. Perspectives on Contemporary Legend*, vol. III, edited by Gillian Bennett and Paul Smith, Sheffield Academic Press, 1988, p. 32.

[10] „Looked at in this light, it seems perhaps that what we are saying in our traditional definition is that legend is a genre capable of straddling the divide between fact and fiction, partaking of the nature of both. It would follow that it should also capable of partaking of the nature of both narrative and conversation, the dominant fictional and factual modes in our culture".

[11] Paul Smith observă, pe bună dreptate, că societăţile contemporane sunt ştiutoare de carte. Este absurd, de aceea, să pretinzi oralitate folclorului contemporan. Vezi *Contemporary Legend: A legendary Genre?*, în *Contemporary Legend: A Reader*, p. 105.

[12] *The Bosom Serpentry among the Puritans and Mormons*, în „Journal of the Folklore Institute", Bloomington, Indiana, 1979, p. 176–189; vezi, de asemenea, John Strecker, *Reptiles of the South and Southwest in Folklore*, în „Publications of the Texas Folklore Society", 5, p. 56–69; Daniel R. Barnes, *The Bosom Serpent: A Legend in American Literature and Culture*, în „Journal of American Folklore", 85, 1972, p. 111–122; Rosan A. Jordan, *The Vaginal Serpent and Other Themes from Mexican-American Women's Lore*, în *Contemporary Legend: A Reader*, p. 225–244.

Textele literaturii tradiţionale nu au o formă fixă. Numărul versiunilor dă informaţii despre vechimea şi indicele de popularitate al unei naraţiuni. Distribuţia geografică dă informaţii despre originea şi migraţia unui text. Chiar după ce atinge limita de expansiune, o poveste tinde să rămână încă multă vreme în repertoriul activ al transmiţătorilor. Legendele urbane au un comportament diferit. Mijloacele moderne de comunicare fac posibilă difuziunea, practic instantanee, a unei naraţiuni. Distribuţia pe alte căi decât cele orale, asociate cu respectul pentru cuvântul tipărit, au ca rezultat un număr mic de versiuni. Ele tind să fie mai stabile. Durata de viaţă a unei legende, timpul cât se află în circulaţie, scade. Acesta este cazul general. Un număr de legende, cele despre farfuriile zburătoare, despre nava care s-a dematerializat la Philadelphia, dar n-a mai reapărut în Anglia, autostopista care dispare, aligatorii din canalele de scurgere ale New York-ului şi alte câteva, rezistă totuşi foarte bine în faţa timpului.

Să mai adăugăm la aceasta faptul că unicitatea evenimentelor descrise şi tendinţa de a le considera fapte reale exclud prezenţa formulelor atât de frecvente în proza narativă tradiţională, cu toate că triplarea acţiunii şi alte câteva elemente retorice pot fi întâlnite ocazional.

Scurtimea textelor nu este în mod necesar un element al modernităţii. Parabolele biblice, fabulele sunt forme narative vechi. Mai degrabă contrariul este valabil: textele narative lungi sunt un element caracteristic al literaturii tradiţionale.

În multe alte privinţe, legendele urbane continuă tradiţia poveştilor clasice. Uneori poate fi stabilită o relaţie directă între o legendă contemporană şi o naraţiune a cărei origine se pierde în timp[13].

Două variante ale aceleiaşi povestiri vor ilustra această afirmaţie. Relaţia dintre cele două texte este încă mai evidentă dacă ţinem seama de faptul că ambele se află în circulaţie simultan.

În fiecare vineri seara, la sfârşitul lucrului, omul ieşea de pe poarta minei cu o roabă mare încărcată cu pământ. Cum lucra la o mină de diamante, stăpânului nu-i veni greu să-şi dea seama că ceea ce făcea angajatul lui era că ascundea pietrele preţioase în pământul pe care-l căra acasă. Aşa că le porunci paznicilor să stea cu ochii pe el. În fiecare vineri, unul dintre ei, cel mai al dracului, se proţăpea chiar în faţa lui şi se uita ca un uliu pe când minerul încărca pământ în

[13] *Dracul de la discotecă*, prima legendă publicată, e un asemenea caz.

Un străin bine îmbrăcat veni într-o duminică seara la hanul „The Royal Oak" din Aberystwyth, un orăşel de coastă, pentru o partidă de cărţi. Acolo o alese pe cea mai frumoasă fată şi dansă cu ea, după care se aşezară să joace cărţi. Se întâmplă că fata scăpă o carte pe jos şi când se aplecă s-o ridice, observă că străinul în loc de picioare avea copite. Fata leşină şi scurtă vreme după aceea muri.

Folcloriştii care au cules textul nu aveau idee că povestea lor circula în mediile rurale de pe continent. În versiunile tradiţionale, inclusiv cele româneşti, tânărul necunoscut vine la o şezătoare de fete unde stă lângă gazdă, care se întâmplă să fie şi cea mai frumoasă din grup. În timpul petrecerii, fetei îi cade fusul şi când se apleacă să-l ridice descoperă că tânărul are copite. Fata încearcă să se salveze şi, într-o serie de variante, reuşeşte.

roabă. Dar nu văzu nici un diamant şi nici altceva. Paznicul se duse la stăpânul minei şi raportă ce văzuse.

„Ştiu că mă fură", se plânse acesta. „Vreau să cerni pământul ăla de fiecare dată după ce-l pune în roabă. Abia după aceea să-l laşi să plece".

Paznicul execută ordinul întocmai. În fiecare vineri petrecea câte două ceasuri scrâşnind din dinţi şi prefirând pământul prin două site, una mai rară, alta mai deasă, dar nu găsi fărâmă de diamant.

Ei, treaba merse aşa cam vreo douăzeci de ani, poate că mai mult, până într-o zi când galeria în care lucra omul nostru se prăbuşi, iar el fu prins sub o stâncă. Ceilalţi mineri din echipă încercară să-l salveze, dar deveni curând evident că n-avea să supravieţuiască. Deciseră atunci s-o cheme pe nevastă-sa şi pe copii. Aduseră şi un preot care-l împărtăşi şi-l ispăşi de păcate. Apoi se aşezară în preajma lui. Stăteau acolo toţi şi plângeau. În clipa aceea apăru şi proprietarul minei. Acesta se apropie de oameni şi le spuse că, înainte să moară, vrea să stea şi el de vorbă, câteva momente, cu minerul. Singur.

Lumea se retrase pe o galerie alăturată. Şeful se aşeză lângă muribund.

„Ascultă", spuse. „Ştiu că noi doi nu suntem cei mai buni prieteni. Sunt pe deplin conştient că nu m-am purtat bine cu dumneata şi nu te-am plătit după cum meritai. Totuşi, înainte să mori, vreau să ştiu ceva. Cum ai făcut toţi anii ăştia ca să furi diamante fără să te pot prinde?"

Omul zâmbi şi încercă să-şi ridice capul de sub bolovanul care-l strivea.

„Nu furam diamante", gemu. „Furam roabe".

(*Hoţul din mina de diamante*, inf. Tim Green)

Şi versiunea tradiţională, atribuită lui Nastratin Hogea:

Mula Nastratin pleca în fiecare dimineaţă, în zorii zilei, la bazarul din oraşul vecin, dincolo de graniţă. Cum rămânea acolo peste zi, avea întotdeauna grijă să ia cu el o desagă cu paie să-şi hrănească animalul. Încăleca apoi pe măgar îşi înfigea călcâiele în coastele lui şi-şi vedea de drum. Se întorcea acasă târziu seara doar atât ca să mănânce şi să doarmă, pentru că a doua zi o lua de la capăt.

Acum, era un fapt cunoscut că, în ciuda feţei lui inocente, Mula Nastratin era contrabandist. Zvonul ajunsese până la urechile lui Hassan, şeful vameşilor din localitate. Acesta se hotărî să-l prindă şi să-l pedepsească o dată şi bine pentru ce făcuse până atunci. Porunci de aceea ca Nastratin să fie percheziţionat cu toată atenţia, de fiecare dată când mergea la piaţă, iar obiectele de contrabandă, împreună cu infractorul să fie aduse înaintea lui. Aşa se face că de îndată ce-l vedeau apropiindu-se de hotarul oraşului, doi vameşi săreau pe el să-l controleze. Deşertau în praf sacul cu paie, îl întorceau pe dos şi se uitau în cusătură. Verificau apoi paiele. Treceau de acolo la hainele lui Mula, îl puneau să deschidă gura şi să scoată limba. Percheziţia cea mai riguroasă se încheia invariabil cu acelaşi rezultat: Nastratin nu transporta nimic ilegal.

După mai mulţi ani, ajuns om cu stare, Mula se hotărî să se retragă din afaceri. Hassan, cel care-l urmărise toată viaţa, era şi el un om bătrân. Într-o zi, Mula îşi petrecea liniştit timpul într-o ceainărie, sorbind dintr-o ceaşcă. Se întâmplă că Hassan trecu tocmai atunci prin faţa localului. Îl văzu pe Mula şi-l salută ceremonios. Acesta îi răspunse în acelaşi fel. Încurajat, fostul vameş intră şi se aşeză alături de Nastratin. Comandă şi el o cană de ceai. După ce-o primi, îşi prefiră degetele prin barba albă şi se uită zâmbind la omul de lângă el.

„Spune-mi acum, Mula, toţi anii aceia ce treceai peste graniţă?"

„Măgari".

(*Mula Nastratin*, inf. Shelly Griska)

O povestire care atinge limita de expansiune tinde să se transforme într-o metonimie.

Este cunoscută anecdota pacienţilor de la spitalul de boli mintale care şi-au spus de nenumărate ori bancurile pe care le ştiau şi care au sfârşit prin a le da numere. Mai târziu, în loc să se ostenească să le nareze, se mulţumeau să spună numărul bancului, după care izbucneau în râs. Toţi, în afara doctorului, bineînţeles, care îşi suspecta pacienţii că ar fi nebuni. Transformarea unei naraţiuni într-o metonimie e un proces întâlnit frecvent în folclor. Proverbele, zicătorile sunt, cel mai adesea, metonimii. Replica finală stă pentru un întreg prea bine cunoscut ca să merite să mai fie repetat. Omiterea prelungită a naraţiunii care justifica învăţătura a dus în cele din urmă la pierderea legăturii dintre întreg şi parte şi chiar la pierderea întregului. Un fenomen similar are loc în procesul de circulaţie al legendelor urbane. „Dă-mi coasta", rostit pe un ton cavernos, este suficient pentru a provoca râsul sau spaima celor care ştiu povestea despre stafia care vine noaptea să-şi recupereze coasta care a fost furată cadavrului.

Mulţimea legendelor urbane culese în timp i-a constrâns pe folcloriştii la tentative de clasificare a materialului.

Prima ediţie a lucrării *Motif-Index of Folk Literature*, publicată în 1932 de Stith Thompson, cuprindea deja un număr de motive literare care alcătuiau multe legende urbane. Ediţia definitivă din 1956 încorpora multe alte motive, între care, de pildă, B 784, *Un animal trăieşte în stomacul unui om*, sau E 332.3.3.1, *Autostopista care dispare*.

Ernest Baughman urmează modelul predecesorului şi în 1966 produce o clasificare proprie, *Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America*.

Jan Brunvand, autorul mai multor colecţii de legende urbane, definitivează o clasificare diferită. El organizează legendele, unităţi narative luate ca întreg, iar nu motive literare care intră în componenţa lor. El identifică 380 de tipuri de legende[14], pe care le grupează în zece categorii: *legende despre automobile*,

[14] *A Type-Index of Urban Legends*, în *The Baby Train...*, p. 325–347.

legende despre animale, legende de groază, legende despre accidente, legende pe tema sex şi scandal, legende despre crime, legende despre oameni de afaceri şi profesiuni, legende despre autorităţi, legende şi zvonuri despre celebrităţi, legende din viaţa academică.

Clasificarea este criticabilă din mai multe puncte de vedere. Ea cuprinde exclusiv material în circulaţie în Statele Unite şi, parţial, variantele lor europene. Toate celelalte legende urbane au rămas în afara sferei lui de interes. Ordinea categoriilor porneşte de la însemnătatea relativă acordată, la un moment dat, unora dintre imaginile-simbol ale culturii americane, iar nu de la numărul şi varietatea naraţiunilor cuprinse în aceste categorii. Este reproşabil şi felul în care au fost organizate subcategoriile. De exemplu, legendele despre accidentele de automobil sunt grupate în subcategoriile 3 şi 5 (*Povestiri despre accidente* şi *Povestiri despre amputări*) din categoria 1, *Legende despre automobile*, în vreme ce toate celelalte accidente sunt adunate în categoria 4, *Legende despre accidente*. Este adevărat, pe de altă parte, că folcloriştii familiarizaţi cu natura fluidă a materialului literar sunt predispuşi să critice încercările de organizare a textelor, pentru că ştiu prea bine că acestea refuză să se lase înregimentate în categorii, mai abitir încă în cele ale cercetătorilor prea perseverenţi.

Dincolo de valoarea lor literară, legendele urbane reflectă mentalitatea şi anxietăţile lumii contemporane. Ele ne reprezintă pe noi, aşa cum suntem, cu temerile, egoismul şi alienarea noastră. Ele exprimă, de asemenea, preconcepţiile oamenilor despre alte grupuri etnice şi sociale. Acesta este, după părerea unuia dintre analiştii genului, adevăratul mesaj ascuns al textelor[15].

Colecţiile publicate în cursul anilor şi studiile pe care le-au generat au avut în genere un efect pozitiv. Ele au stârnit un interes proaspăt pentru cercetările de folclor, un domeniu care părea să-i preocupe doar pe cei pasionaţi de trecut.

MITUL LITERAR ŞI MITUL FOLCLORIC

• Precizările şi sugestiile lui G. Călinescu

AL. DOBRE

Cercetătorii – folclorişti sau istorici literari – pornesc, nu în puţine cazuri, în aprecierile lor asupra literaturii populare româneşti de la consideraţiile lui

[15] Legendele... „correspond with people's preconceptions of the other ethnic and social groups... it is an important social task of the folklorist to reveal the folklore character of modern legend material and make the public aware of what is the real hidden message of these narratives", în Bent Klintberg, *Modern migratory legends in oral tradition and daily papers*, în „Arv", 1987, p. 153.

G. Călinescu în legătură cu cele patru „mituri fundamentale" (*Traian şi Dochia, Miorița, Meşterul Manole, Sburătorul*) formulate, încă din 1941, în de acum celebra *Istorie a literaturii române de la origini până în prezent* (Bucureşti, Editura Fundațiilor Regale, 1941).

Cu toate că au acelaşi punct de pornire şi acelaşi text de referință, aprecierile specialiştilor amintiți sunt foarte diferite, ceea ce, până la un anumit moment, este firesc şi chiar de dorit. Defecțiunea de apreciere şi de interpretare survine în momentul în care aceşti specialişti, profesionişti redutabili şi autorizați, se abat – cu sau fără voie – de la textul călinescian, nu-i sesizează întreaga semnificație, nu remarcă specificitatea – de esență – şi sensul particular al conceptului de „mit literar", aşa cum îl înțelege şi îl defineşte Călinescu, spre deosebire de „mitul folcloric", care este cu totul altceva.

Într-o lucrare monografică de referință, Ion Taloş crede că „în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (1941) G. Călinescu aşază tema jertfei zidirii între cele mai importante mituri ale românilor. Asemănător lui Blaga, el susține că ori de unde ar porni balada, versiunea românească este originală şi autohtonizată" (*Meşterul Manole*. Contribuție la studiul unei teme de folclor european, Bucureşti, Editura Minerva, 1973, p. 61).

Într-un amplu interviu acordat în octombrie 1988, învățatul folclorist şi istoric Ovidiu Papadima nuanțează sensibil interpretarea textului călinescian şi extinde, în general, discuția asupra opiniei şi preocupărilor lui G. Călinescu pentru folclorul românesc. „Nu a existat niciodată pentru intelectualitatea lui Călinescu – susține Ov. Papadima – o preocupare profundă pentru folclor, pentru că această preocupare dezmințea toată concepția lui despre nivelul artei la care trebuie să ajungă cultura unui popor, civilizația lui, în modernitate [...]. Pentru Călinescu rămânea valabil ceea ce a spus despre folclor în *Istoria literaturii*... în care vorbeşte despre cele patru mituri folclorice, care, la o adică, nu sunt nici mituri, nici folclor. Căci mitul lui Traian şi al Dochiei nu e mit şi nu e nici folclor. E un fabricat al lui Asachi. *Miorița* nu e mit. *Meşterul Manole* – de asemenea. *Zburătorul* – se poate discuta dacă e mit sau credință populară. Dar nu aceasta ne interesează acum. Practic, Călinescu nu era atras de folclor" (I. Oprişan, *G. Călinescu. Spectacolul personalității*. Dialoguri adnotate, Editura Vestala, 1999, p. 250).

Un pas important în limpezirea lucrurilor şi atingerea înțelesului apropiat de realitate al textului călinescian îl face, recent, Silviu Angelescu, într-o carte care merită o discuție mai amplă. Deocamdată, păstrându-ne în limitele metodologiei pe care ne-am propus-o, vom reproduce tot un citat din această carte, citat care ni s-a părut edificator. „Problema raporturilor dintre mit şi literatură – notează Silviu Angelescu – a stat în atenția lui George Călinescu care, în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, semnala, între altele, şi influența exercitată asupra literaturii culte de vechea mitologie românească [...]. Miturilor le este consacrat de G. Călinescu un capitol în care, analizând influența exercitată de poezia populară asupra literaturii culte, delimitează patru teme de sursă mitică,

folclorică, pe care literatura diverselor epoci le-a adâncit şi consolidat. O primă temă mitică, Traian şi Dochia, tratată mai ales de autorii romantici, figurează însăşi geneza poporului român. O a doua temă mitică, cu ecoul cel mai larg, iradiată de balada *Miorița*, surprinde nu numai existența pastorală a poporului nostru, ci şi atitudinea faţă de o experienţă umană fundamentală, moartea, asumată cu seninătate, ca urmare a profundului sentiment de comuniune cu natura. Cea de a treia temă mitică, iradiată, şi ea, de o baladă, *Meşterul Manole*, este în legătură cu o altă experienţă fundamentală – creaţia. G. Călinescu îi recunoaşte acestei teme valoarea unui mit estetic ce simbolizează condiţiile creaţiunii umane, «încorporarea suferinţei individuale în opera de artă». Cea de a patra temă mitică este legată, şi ea, de o experienţă umană fundamentală, iubirea. Este vorba despre mitul erotic al „sburătorului", un demon foarte frumos pe seama căruia este explicată «invaziunea instinctului erotic la fete». Aceste patru mituri, consideră G. Călinescu, înfăţişează patru probleme fundamentale: naşterea poporului român, situaţia cosmică a omului, problema creaţiei şi sexualitatea. Observaţiile lui George Călinescu au jucat un rol fundamental în cercetarea românească" (*Mitul şi literatura*, Bucureşti, Editura Univers, 1999, p. 34–35).

Şirul exemplelor ar putea să continue. Deosebit de interesante ar putea fi, de pildă, multele opinii formulate mai ales în ultima vreme, situate la o extremă sau la alta. Dar, indiferent de extrema la care se aşază, autorii acestor păreri, afirmate adesea cu sfidătoare nonşalanţă şi întristătoare ignoranţă, au o notă comună: n-au citit sau n-au înţeles textul călinescian. Cât despre textul folcloric este clar că n-au habar de problemele elementare ale acestuia. Aşa stând lucrurile, nu credem că este cazul că le acordăm vreo atenţie.

Revenind la citatele reproduse deja – şi la altele asemenea lor pe care, din lipsă de spaţiu, nu le vom mai aminti – este locul să subliniem faptul că fiecare cercetător în parte, dând o interpretare, alta decât a celuilalt, îşi aduce o contribuţie meritorie la clarificarea conceptului pus în circulaţie de Călinescu, oferind o bază de discuţie şi sugestii utile care să ducă la remedierea interpretărilor şi deschiderea unor posibile căi spre apropierea de adevăr.

Parcurgerea textelor de mai sus ridică însă unele nedumeriri şi întrebări care cer un răspuns. Iar răspunsul, care să netezească drumul spre ţinta finală, nu-l putem afla decât în textul călinescian la care se face, de fiecare dată, trimitere. Pentru aceasta, de la sine înţeles, se impune o nouă lectură a capitolului respectiv din *Istoria literaturii*... De altfel, chiar Călinescu insistă şi recomandă, ca metodă de cercetare şi evaluare a operelor literare, a activităţii unui scriitor, o relectură, proaspătă şi integrală, a textelor, metodă pe care el însuşi a practicat-o cu consecvenţă.

Statuată teoretic şi aplicată în practică de G. Călinescu la elaborarea *Istoriei literaturii*..., dar şi la celelalte lucrări de referinţă ale sale, metoda relecturii, proaspete şi integrale, a operei tuturor scriitorilor, mai mari sau mai mărunţi, este valabilă nu numai pentru istoria literară. În aceeaşi măsură metoda călinesciană

este remarcabilă, obligatorie chiar, şi pentru cercetătorii din domeniul ştiinţelor etnologice. Faptul – aplicarea metodei – se impune cu atât mai mult să fie readus în atenţie şi actualitate cu cât, se constată în ultima vreme, în din ce în ce mai multe cazuri, cei ce se ocupă de diversele aspecte şi fenomene ale culturii tradiţionale recurg – şi se mulţumesc – cu lecturi grăbite, secvenţiale, făcute la întâmplare. În zadar să mai amintim cât de păgubitoare este o astfel de practică şi în ce măsură poate duce la concluzii false ori deformate. Fapt ce ne determină să reproducem în întregime pasajul cu caracter de normă metodologică din *Istoria literaturii...* lui G. Călinescu: „Şi apoi e dificil lucru să emiţi opinii critice după lecturi grăbite la bibliotecă. S-a întâmplat ca cele mai de seamă colecţii de reviste să le avem noi înşine, sau să le putem cu uşurinţă răsfoi acasă în toată tihna, încât judecăţile noastre pot fi sumare uneori, dar sunt totdeauna întemeiate pe o informaţie largă şi atentă. Niciodată, chiar când este vorba de autorii recensaţi şi chiar când, rar, am folosit propoziţii din articole, nu am rămas la lectura trecută. Totul, de la început până la sfârşit, de la autorii de seamă la cel mai proaspăt debutant, a fost citit din nou pentru redactarea acestei istorii. Tot ce este citat a fost citit. Autori, trecuţi de noi repede, ca nefiind importanţi au fost totuşi citiţi sau recitiţi în întregime (Dragoslav de pildă). E de la sine înţeles că am fost osândiţi să citim şi mormane de inepţii de care nu s-a mai adus vorba în istorie. Trebuia făcut acest lucru spre a nu rămâne cu impresia că am lăsat lucrurile umbrite. E cu putinţă ca chiar cu acest larg rond de noapte să ne mai fi scăpat ceva. Vom avea prilejul să ne corijăm" (*Istoria literaturii...*, p. 7; citatele noastre sunt reproduse după ediţia Drăgan, 1980).

După acest ocol metodologic, pe care l-am crezut necesar atât pentru înţelegerea mai corectă a textului călinescian cu privire la cele „patru mituri fundamentale", cât şi pentru, mai ales, aşezarea cercetărilor din etnologia românească pe temeiuri documentare solide, care să justifice argumentat interpretările de orice natură, să revenim la obiectul discuţiei noastre.

Ce susţine, de fapt, G. Călinescu şi cum înţelege el să abordeze problema celor patru „mituri fundamentale", din ce perspectivă anume? Iată ce spune textual Călinescu: „Avem acum o literatură îndestulător de bogată, ca să nu mai dăm o exagerată importanţă poeziei populare. Din dorinţa de a astupa golurile şi de a stabili o tradiţie, istoricul literar român, ca şi cel rus de altfel, a deschis un mare capitol folclorului. Fără îndoială că acest folclor, oricât ar cuprinde în el elemente de circulaţie universală, are individualitatea lui inefabilă şi conţine momente de mare poezie. Însă e mai firesc să înregistrăm valoarea fondului tradiţional oral ori de câte ori trece ca motiv de inspiraţie şi de prelucrare în literatura cultă. Astfel «poeziile populare» culese de V. Alecsandri şi basmele lui I. Creangă sunt documentele de la care trebuie în chip firesc să pornim, restul reprezentând doar un material vrednic de contemplat de către scriitori. Împărţirea propusă de Alecsandri, a poeziei propriu-zise, în *cântece bătrâneşti* (termenul de «balade» trebuie înlăturat ca pretenţios), *doine* şi *hore*, e cea mai nimerită, fiindcă determină trei ipostaze ale sufletului autohton. În cântecul bătrânesc, de structură epică, cântăreţul împărtăşeşte

istorii aflate din bătrâni, în doine (numele duce la dainele lituaniene, dar acoperă un gen foarte românesc), liricul îşi exprimă «dorul», care uneori e dragoste, alteori nostalgie, «jalea» de a fi singur, înstrăinat, de a muri nelumit, şi «voinicia» [...]. Horele (strigăturile, chiuiturile) sunt proferate în stare de exultanţă în înfierbântarea jocului şi conţin aluzii erotice şi mici înţepături [...]. Ele au adesea forma dialogică şi ar reprezenta un adevăr «marivaudage» [...] de n-ar fi spuse de doi flăcăi, prefăcându-se astfel în aluzie maliţioasă la un al treilea.

Dacă doinele şi horele ne duc în mediul curat ţărănesc, în cântecele bătrâneşti pare să se întrevadă şi un gen lăutăresc, o producţie de curte a unor *joculatores* pentru boieri şi domni, fără ca prin asta producţia să fi fost sensibil alta decât cea ţărănească. Însă dacă interesul pentru haiducii mai recenţi era legitim în pătura rurală, cântecele cu isprăvi voievodale, care au existat, puţine totuşi putându-se dovedi autentice, e firesc să fi fost cântate, mai ales la curţi. Pătrunderea de altfel a unor balade sârbeşti dovedeşte migraţiunea lăutărească. Este în afară de orice îndoială că clasa de sus întreţinea pentru petrecerea ei lăutari şi tot atât de probabil că boierimea însăşi colabora cu cântăreţii şi chiar le procura motivele, nu mult deosebite în fond şi formă de cele rurale [...]" (*Istoria...*, p. 61–62).

Să reţinem, pentru început, buna cunoaştere de către Călinescu a folclorului românesc, capacitatea lui de a sesiza esenţialul. Pentru discuţia noastră, relevantă ni se pare aprecierea colecţiei Alecsandri şi a basmelor lui Creangă drept „documentele de la care trebuie în chip firesc să pornim". Aici, în această trimitere şi apreciere, stă, în bună măsură, punctul de pornire, foarte important, către descifrarea sensului exact al textului călinescian. Colecţia Alecsandri, ceea ce a reprezentat şi ceea ce reprezintă ea pentru cultura şi folcloristica românească este un lucru prea bine ştiut ca să mai insistăm. Călinescu i-a înţeles virtuţile şi, mai ales, a intuit că „poeziile populare" ale lui Alecsandri, luate ca model şi singur punct de referinţă, îi vor susţine la modul ideal eşafodajul teoretic.

Pasajul următor, la care ne vom opri, aduce lumină în ceea ce priveşte „miturile literare" româneşti, geneza lor, condiţiile în care s-au dezvoltat. „Miturile literare" sunt o creaţie a scriitorilor români, în condiţii şi din motive date.

„Importanţa capitală a folclorului nostru, – atrage atenţia Călinescu – pe lângă incontestabila lui valoare în măsura în care e rodit de culegătorul artist, stă în aceea că literatura modernă, spre a nu pluti în vânt, s-a sprijinit pe el în lipsa unei lungi tradiţii culte, mai ales fiind foarte mulţi scriitori de origine rurală. Dar atenţia n-a căzut asupra temelor celor mai vaste, mai adânci în sens universal, cum ar fi aceea a «soarelui şi lunei»; ci, dimpotrivă, asupra acelora care puteau constitui o tradiţie autohtonă. S-au creat astfel nişte mituri, dintre care patru au fost şi sunt încă hrănite cu o frecvenţă crescândă, constituind punctele de plecare mitologice ale oricărui scriitor naţional. Un străin care nu le-ar cunoaşte ar pierde mult din semnificaţia poeziei moderne" (*Istoria...*, p. 62).

„Miturile literare" sunt deci o creaţie a scriitorilor români, din dorinţa de a institui o „tradiţie autohtonă". Scriitorii au apelat la acest procedeu obligaţi, în

primul rând, de lipsa unei „lungi tradiţii culte", operaţiunea fiind facilitată de proveniența „rurală" a majorităţii scriitorilor noştri. Ca urmare, aceste patru mituri „au fost şi sunt încă hrănite cu o frecvenţă crescândă" de majoritatea scriitorilor care înţeleg astfel să dea literaturii noastre acel atât de mult discutat şi dorit „specific naţional". În acest fel se explică, de fapt, şi orientarea scriitorilor către anume teme cu caracter zis mitologic, cele cu caracter universal fiind lăsate deoparte, deşi, la o adică, şi acestea fac parte din fondul cultural tradiţional românesc.

Urmează, în textul călinescian, prezentarea, rând pe rând, a celor patru „mituri fundamentale".

„Întâiul mit – îşi începe Călinescu enumerarea – e *Traian şi Dochia*, simbolizând constituirea însăşi a poporului român. El a încântat pe romanticii noştri în frunte cu Asachi, care este primul getizant. Propriu-zis circulă numele de Traian, de Dochia, Doichiţa, în colinde. Asachi a răspândit povestea Dochiei, fata lui Decebal, urmărită de Traian şi prefăcută de Zamolxe, la rugămintea ei, în stâncă spre a scăpa de urmăritor. Mitul pare apocrif, dar se pretindea că în 1877–78 în Neamţ cutare bătrân ştia de Doichiţa lui Dochel, fugită pe Ceahlău ca păstoriţă şi prefăcută cu oiţele ei în stâncă de către Maica Precista. «Pe înălţimea Ceahlăului aproape de vârf se află şi astăzi o stâncă ieşită în mijlocul unei mici pajişti şi având în jurul ei câteva bulbucături pietroase; pe acea stâncă o închipuieşte tradiţiunea de Dochia, iar prin bulbucături închipuieşte oiţele». De n-ar fi această formă a basmului decât un răsunet al legendei lui Asachi şi totuşi mitul a luat consistenţă şi stăpâneşte conştiinţele" (*Istoria...*, p. 62).

Călinescu va relua ideea şi va insista asupra ei şi într-un alt loc din *Istoria literaturii...*, şi anume atunci când va analiza opera lui Asachi. „În *Balade* şi în *Legende* – notează Călinescu – Asachi s-a străduit să înjghebe o *mitologie literară română*, bizuindu-se pe tradiţia populară. Asta va fi şi preocuparea lui Alecsandri. Însă viziunea lui Asachi e, intenţional, mai grandioasă şi în termeni clasici. El urmăreşte să determine punctele mitice din teritoriul moldav şi să facă lista divinităţilor, spre a putea transporta în Dacia sistemul mitologic elin. Munte sacru e declarat Ceahlăul sub numele de Pion. Acolo se află simulacrul Dochiei" (*Istoria...*, p. 101).

Să observăm că lui Călinescu mitul lui Traian şi al Dochiei i se pare „apocrif" şi că, în legătură cu eventuala lui circulaţie orală în mediile folclorice, foloseşte expresia mai mult decât neutră: „se pretinde că". În sfârşit, notează Călinescu, „legenda lui Asachi", „primul getizant", „a luat consistenţă şi stăpâneşte conştiinţele".

Mergând mai departe cu enumerarea, G. Călinescu se opreşte asupra *Mioriţei* despre care spune: „Al doilea mit, cu ecoul cel mai larg, e *Miorița*, cu punctul de plecare în cântecul bătrânesc publicat de V. Alecsandri. Proporţiile mitului au crescut în vremea din urmă până într-atâta încât s-au făcut comparări cu *Divina Comedie* şi mulţi îl socotesc ca momentul iniţial al oricărei culturi autohtone. Aci e

simbolizată existenţa pastorală a poporului român şi chiar unitatea lui în mijlocul real al ţării reprezentat de lanţul carpatin [...]. În versiunea lui V. Alecsandri, acest mit e o capodoperă" (*Istoria...*, p. 62, 63).

Atragem atenţia asupra a ceea ce am spus mai înainte, şi anume că, în formularea lui Călinescu, mitul *Mioriţei* îşi are „punctul de plecare în cântecul bătrânesc publicat de V. Alecsandri", această versiune fiind „o capodoperă". Nu ne pot scăpa nici sublinierile asupra unor exagerări în legătură cu creşterea „proporţiilor mitului".

În aceeaşi colecţie Alecsandri îşi are punctul de pornire şi de iradiere şi mitul *Meşterul Manole*. Acest mit îi asigură lui Călinescu momentul oportun şi cadrul adecvat pentru a defini foarte clar ce înţelege el prin „mit literar" şi în ce sens foloseşte noţiunea: „Mitul *Meşterul Manole* (*Mânăstirea Argeşului* din culegerea V. Alecsandri) are mereu o iradiaţiune puternică. Tema, ca întotdeauna în astfel de împrejurări, e de o circulaţie mai largă decât solul ţării, însă versiunea română este originală şi autohtonizată întrucât se leagă de vestita biserică de la Curtea de Argeş, a lui Neagoe, devenită astfel pentru literatura noastră un fel de mic Nôtre-Dame-de-Paris. Legenda vorbeşte, ce-i drept, de Negru Vodă, fără a stărui asupra identităţii mănăstirii, însă tradiţia s-a oprit asupra celui mai strălucit monument al locului. Este fără importanţă că legenda se regăseşte la popoarele înconjurătoare, mai ales că cu greu s-ar putea dovedi de unde a pornit. Ea n-a devenit mit decât la noi şi prin mit se înţelege o ficţiune hermetică, un simbol al unei idei generale. O astfel de ridicare la valoarea de mit este proprie literaturii române [...]. De astă dată avem de a face cu un mit estetic şi ca atare a fost dezvoltat. El simbolizează condiţiile creaţiunii umane, încorporarea suferinţii individuale în opera de artă. În moartea meşterului şi în indiferenţa Voevodului pentru fiinţa lui concretă, s-a putut vedea un simbol al obiectivităţii absolute a creaţiei. Multitudinea primeşte opera ca fenomenalitate independentă şi ignorează pe artist" (*Istoria...*, p. 64, 65).

Să reţinem, aşadar, că G. Călinescu defineşte mitul ca fiind „o ficţiune hermetică, un simbol al unei idei generale", „ridicarea la valoarea de mit" fiind „proprie literaturii române".

În cazul special al *Meşterului Manole*, G. Călinescu subliniază că avem de-a face cu un „mit estetic", care „simbolizează condiţiile creaţiunii umane, încorporarea suferinţei individuale în opera de artă", „un simbol al obiectivităţii absolute a creaţiei".

Aceasta este în esenţă definiţia, în concepţia lui Călinescu, a „mitului literar" cu toate atributele şi specificitatea sa.

Prezentarea celui de al patrulea mit, al *Sburătorului*, cu particularităţile sale şi avându-l ca părinte pe I. H. Rădulescu, nu face decât să întărească cele de mai sus: „Al patrulea mit este erotic. *Sburătorul* (care sub alte nume există şi la popoarele înconjurătoare) este un demon frumos, un Eros adolescent, care dă fetelor pubere turburările şi tânjirile întâiei iubiri. Începând cu I. H. Rădulescu nu este liric român care să nu fi reluat mitul în diferite chipuri. Unii au crezut că trebuie să ducă aceste

producţii spre o sursă romantică, ceea ce este fals, fiindcă unii din poeţi nici măcar nu aveau noţiunea temei occidentale. Singura notă romantică este întemeierea pe tradiţii populare. Neavând o literatură de analiză a dragostei, a fost firesc ca poeţii români să se coboare la momentul primitiv, la mitul invaziunii instinctului erotic la fete. Caracteristică în toate aceste compuneri e totala iraţionalitate a crizei" (*Istoria...*, p. 65).

Pasajul de încheiere sintetizează „problemele fundamentale" pe care le tratează cele patru mituri şi, foarte interesant, indică încă alte câteva posibile „mituri fundamentale" ce îşi croiau calea în literatura română: „Aceste patru mituri înfăţişează patru probleme fundamentale: naşterea poporului român, situaţia cosmică a omului, problema creaţiei (şi am putea zice în termeni moderni: a culturii) şi sexualitatea. Azi unii încearcă (şi lucrul e valabil în măsura izbutirii) să învieze alte elemente fabuloase. Ortodoxii vor să închidă punctele de temelie ale creştinismului în mituri autohtone, coborând familia sfântă şi pe apostoli pe teritoriul daco-roman. Lucrul nu-i nou şi nici abuziv, ba chiar, contrariu părerii oponenţilor, de un firesc desăvârşit. Fecioara doarme în iconografia Europei de Sus în paturi gotice înconjurată de servi şi sfinţi îmbrăcaţi medieval, iar în pictura italiană nu numai înveşmântarea este locală şi istorică, dar toată legenda sacră se desfăşoară în geografie italică sieneză, perugiană, venetă după cum e cazul" (*Istoria...*, p. 65).

Rememorând tot ceea ce a scris Călinescu în legătură cu cele patru „mituri fundamentale", vom constata că nicăieri în textul călinescian nu se aminteşte nimic despre „mitul folcloric" la care fac atât de dese trimiteri unii dintre exegeţii săi. „Mitul folcloric", să-i spunem totuşi aşa pentru a face mai evidente nuanţele şi deosebirile subliniate de textul călinescian, este cu totul altceva decât „mitul literar".

„Primul şi cel mai vechi scenariu epic – atrage atenţia Adrian Marino – aparţine *mitului*, «istorie adevărată», sacră, relatare a unui eveniment săvârşit în timp primordial, fabulos, al «începuturilor», de către fiinţe supranaturale. Mitul povesteşte ce s-a întâmplat *ab origine*, începutul unei existenţe, creaţia. De unde şi caracterul indiscutabil, absolut, al adevărului mitic: «Aşa era pe vremea aceea», cum spun şi basmele noastre cu «a fost odată ca niciodată». Mitul este povestea unui adevăr ancestral, fabulos, irepetabil, în care trebuie să crezi, întrucât constituie o revelaţie, dezvăluirea unei *realităţi* esenţiale. În această categorie epică fundamentală intră: întreaga mitologie, legendele, totalitatea istoriilor sacre despre zei, semizei, eroi, fiinţe legendare, teogoniile, genealogiile zeilor, imnurile biografice adresate eroilor" (*Dicţionar de idei literare*. I (A–G, Bucureşti, Editura Eminescu, 1973, p. 582–583).

Dacă definiţia – şi comentariul care o însoţeşte – dată de învăţatul clujean se poate referi, deopotrivă, la „mitul folcloric" şi la cel „literar", precizările lui Mircea Eliade sunt de natură să înlăture orice dubiu.

„Mitul – remarcă marele istoric al religiilor – povesteşte o istorie sacră, adică un eveniment primordial, care a avut loc la începutul Timpului, *ab initio*. A povesti o istorie sacră echivalează însă cu revelarea unui mister, deoarece personajele mitului nu sunt fiinţe umane: sunt zei sau Eroi civilizatori, şi din acest motiv *gestele* lor constituie mistere: omul nu le-ar fi putut cunoaşte dacă nu i-ar fi fost revelate. Mitul este deci istoria a ceea ce s-a petrecut la începutul timpului. «A spune» un mit înseamnă a declara ceea ce s-a petrecut *ab origine*. Odată spus, adică revelat, mitul devine adevăr apodictic: el întemeiază adevărul absolut [...]. Mitul proclamă apariţia unei noi «situaţii» cosmice sau a unui eveniment primordial. El este, deci, mereu, povestea unei «creaţii»: se povesteşte cum s-a săvârşit ceva, cum a început *să fie*. Iată de ce mitul este solidar cu ontologia; el nu vorbeşte decât despre *realităţi*, despre ceea ce s-a întâmplat *cu adevărat*, de ceea ce s-a manifestat pe de-a-ntregul" (*Sacrul şi profanul*. Traducere din limba franceză de Rodica Chiriac, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 88–89).

O primă etapă de desprindere de „mitul folcloric", aşa cum a fost definit mai sus şi care era, după Eliade, specific societăţilor primitive, tradiţionale sau agrare de mai târziu din Europa, are loc o dată cu „selecţia" practicată de scriitorii şi poeţii antichităţii orientale şi greco-romane. „Este adevărat – subliniază Eliade – că în Grecia mitul a inspirat şi călăuzit poezia epică, tragedia şi comedia; dar, totodată, nu e mai puţin adevărat că, tot în cultura greacă, mitul a fost supus unei îndelungate şi pătrunzătoare analize, din care a ieşit radical «demitizat» [...]. Mitologia care îi alimenta pe Homer, Hesiod şi pe poeţii tragici era deja o selecţie şi o interpretare a unor materiale arhaice care deveniseră parţial ininteligibile" (*Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*. Traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 117–118).

Rezumând şi condensând atât observaţiile lui Mircea Eliade, cât şi pe cele ale lui G. Călinescu, putem nota că *mitologia* poate şi trebuie să fie reconstituită şi scrisă avându-se în vedere câteva nivele, bine delimitate între ele, care au ca obiect de studiu şi cercetare *mitul viu* – folcloric, *mitul* prezentat *selectiv, mitul literar* şi, mai nou, *mitul contemporan* – politic etc.

A nu ţine seama de existenţa acestor nivele şi categorii şi, mai ales, de deosebirile de esenţă dintre ele înseamnă pur şi simplu a nu înţelege ce este şi cu ce se ocupă mitologia, înseamnă, în fapt, un amestec compozit, de natură să mărească şi mai mult confuzia existentă, să ducă la falsuri mai mult decât păgubitoare.

Contează mai puţin, pentru discuţia noastră, în ce măsură Alecsandri a intervenit în „şlefuirea" textelor din colecţia pe care a publicat-o. Important şi de necontestat este faptul că şi Alecsandri a procedat la o *selecţie* a textului reţinut pentru ediţia definitivă.

Potrivit părerii lui Călinescu, versiunea lui Alecsandri a *Mioriţei* şi *Meşterului Manole* trebuie considerate „cap de serie" în prelucrarea motivelor respective de către scriitorii români, în crearea „miturilor literare". După cum,

pentru folcloriști, versiunea lui Alecsandri poate însemna încheierea ciclului evolutiv al motivului discutat, forma lui performantă, ştiind bine că atât *Miorița*, cât şi *Meşterul Manole*, au fost, rând pe rând, când bocet, când descântec, când colind de doliu, când baladă, toate aceste categorii avându-şi punctul de plecare, *temeiul real*, într-o sumă de întâmplări asemănătoare acumulate în timp şi spațiu, într-un set de rituri şi credințe magice.

Începând cu Gheorghe Asachi şi I. H. Rădulescu, poate chiar cu Ureche şi Cantemir, şi încheind cu Eminescu, Coşbuc sau Lucian Blaga „mitologia literară" a fost cultivată cu asiduitate în literatura română, ceea ce a determinat nu numai o direcție importantă şi substanțială, dar şi opere de înaltă realizare artistică, culmi ale literaturii române.

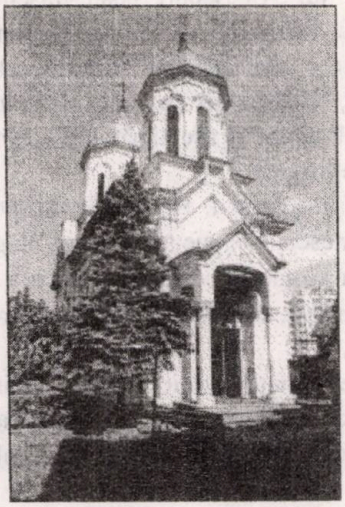
Considerațiile, teoretice şi metodologice, ale lui Călinescu sunt de natură să ajute la statuarea acestei direcții în literatura română, s-o particularizeze, să traseze linia de demarcație între obiectul de studiu al folcloristului şi cel de analiză al istoricului literar.

FORMULĂ ŞI SACRU ÎN ACATISTE

CRISTINA ROMANOF

Unii oameni, renunțând să se mai încreadă în ceilalți, se întorc la credință în speranța unui sprijin necondiționat. Se roagă, îngenunchează şi speră, îşi formează şi astăzi legende, adevărat, mai aproape de viața secolului XX. Uimitor, mergând la biserică, ei nu mai sunt tentați să aştepte miracole, au încredere şi răbdare. Ți se va spune, văzându-te la început: „Roagă-te şi ai răbdare", „totul se va rezolva, cu siguranță", pentru că „aşa s-a întâmplat şi cu..." şi ți se povesteşte imediat o întâmplare ce are exact aspectul unei legende: un moment calm, o descătuşare de forțe ostile, rugăciune, aşteptare, o rezolvare miraculoasă şi de atunci întoarcerea la biserică şi credința de nestrămutat. Ea însăşi, biserica, trebuie să fie miraculoasă; vorba circulă repede şi oamenii vin din colțurile cele mai îndepărtate, aducând cu ei dorințele cele mai fierbinți ale mai multor familii ce nu se pot deplasa personal cu acatistele.

Biserica cercetată în vederea acestui articol a fost Biserica „Sfântul Mina", aflată inițial pe strada C. F. Robescu numărul 18, care lega străzile Călăraşi şi Radu Calomfirescu cu Calea Moşilor; purta numele de Biserica „Sfântul Mina Vergu" fiind construită de mitropolitul Daniil în zilele lui Alexandru-Voievod, în 1725. Biserica are formă de corabie şi două turle, este construită în stil brâncovenesc, iar pictura murală este în stil bizantin. Nu există morminte nici în biserică, nici în curte.



Biserica Sf. Mina.

Hramul bisericii este Sfântul Mina, sărbătorit pe data de 11 noiembrie. Sfântul Mina era „egiptean de neam, iar cu credinţa creştin şi cu treapta ostaş", în perioada stăpânirii lui Firmilian în Mitropolia Cotianului. Mucenicul Mina a renunţat la oaste şi a plecat pe munte pentru a se ruga acolo „unuia adevărat Dumnezeu", în perioada în care creştinii erau omorâţi dacă nu se închinau idolilor. Pe când se făcea „petrecere" în cetate, Mina a coborât din sălbăticie pentru a aminti numele lui Dumnezeu: „... am venit ca să mustru orbirea voastră şi să mărturisesc pe unul adevărat Dumnezeu, care a zidit cerul şi pământul..." El a fost întemniţat pentru trufia de a striga acestea în mijlocul mulţimii, apoi a fost supus unor munci îngrozitoare şi, în cele din urmă, spânzurat, iar trupul i-a fost ars şi capul tăiat. Când s-a stins focul, credincioşii au venit şi au strâns ce a mai rămas din foc, au învelit în pânză curată, le-au uns cu „aromate" şi, după puţină vreme, le-au dus la moşia lui şi le-au pus la loc cinstit, unde mai târziu a fost zidită o biserică în numele lui şi acolo s-au întâmplat multe minuni[1].

Trebuie menţionat că Biserica „Sfântul Mina" este renumită ca biserică făcătoare de minuni, dar nu este singura; cel puţin în mijlocul Bucureştiului sunt alte două biserici în care marţea şi vinerea se adună lume din oraş şi din afara lui, fiecare dintre ele cu propriile ritualuri, în care nou-venitul este imediat iniţiat: Biserica „Sfântul Gheorghe" şi Biserica „Sfântul Anton". În aceste biserici, mai mult decât în oricare alta, oamenii par mai degrabă gata de a îndeplini poruncile în cele mai mici amănunte. Aici femeile au capul acoperit şi dacă se întâmplă să nu fi citit aceasta nici măcar pe uşa bisericii, unde se află citatul din *Biblie*, atunci cu siguranţă cineva îţi va atrage atenţia.

[1] Pr. Alexandru Leu, *Acatistul şi viaţa Sfântului Mucenic Mina.*

Nou-veniţii trebuie să fie iniţiaţi; întrebând, vei găsi uşor binevoitori, dar cei ce ştiu exact ce trebuie făcut sunt dascălii, care par a deţine taine pentru dezlegarea oricărui necaz.

Înainte de orice trebuie aprinse lumânări în clădirea special amenajată în dreapta bisericii, unde nu se scriu niciodată acatiste. De ce? „– Nu e bine." Preoţii sunt singurii ce au răspunsuri, dar nimeni nu pune întrebări. Acest „*nu e bine*", vag, de altfel, pentru omul modern, care caută explicaţii pentru orice, funcţionează cu succes în această atmosferă sacră, ca şi când ne-am întoarce din mijlocul Bucureştiului de sfârşit de mileniu în spaţiul tradiţional, ce nu permite încălcarea interdicţiilor fără sancţionarea imediată.

În biserică există trei icoane ale Sfântului Mina; la ele se merge mai întâi, întotdeauna în aceeaşi ordine. Prima icoană se află în dreapta altarului, lângă icoana lui Iisus Cristos. Se stă la rând, se îngenunchează, oamenii vorbesc cu glas tare, siguri că acolo cineva îi ascultă. Se merge apoi la icoana lui Iisus Cristos, ordine ce ar fi fost inversată în oricare altă biserică, unde se merge mai întâi la icoana lui Iisus înaintea celorlalte. Sfântul Mina intermediază între noi şi Iisus, oamenii merg la această icoană după ce îl roagă mai întâi pe Sfântul Mina să-i ajute. Următoarea icoană se află în stânga altarului, în faţa icoanei Maicii Domnului. De aici se revine tot în stânga altarului, mai aproape de uşă, unde este icoana mare a Sfântului Mina şi moaştele acestuia. Numai după îndeplinirea acestui ritual se pot scrie acatistele.

Pentru ca rugămintea să fie mai bine primită şi, ca atare, mai uşor îndeplinită, este bine să se aprindă lumânări înaintea scrierii acatistelor; lumânările se aprind numai pentru vii dacă acatistul priveşte bunăstarea casei şi sănătatea.

Acatistele se scriu mai ales în biserică, pentru ca puterea lor să nu fie redusă. Există în acest scop o masă în dreapta intrării unde se găsesc hârtie şi obiecte de scris. Nimeni nu se fereşte să întrebe, nu scrie nimeni înainte să afle „modelul", pe care îl actualizează în funcţie de nevoile fiecăruia. Acesta se poate afla de la dascăl sau de la femeia care vinde lumânări şi sună în felul următor:

„*[Numele]* se roagă Bunului Dumnezeu, Maicii Domnului şi Sfântului Mina pentru iertarea păcatelor, pace şi linişte sufletească, pentru izbăvirea de toată întâmplarea cea rea şi de vrăjmaşi, pentru sănătate şi tot binele în casă".

Cum defineşte *Dicţionarul explicativ al limbii române* (DEX) acest cuvânt: **ACATIST** – 1. Imn şi slujbă bisericească ortodoxă în cinstea Fecioarei Maria sau a unor sfinţi; 2. Listă mare de nume dată preotului spre a se ruga pentru persoanele înscrise pe ea; ◊ Expr. „*A da acatiste (sau un acatist)*" – a cere preotului să rostească anumite rugăciuni pentru îndeplinirea unor dorinţe[2]. „Acatistele sunt rugăciuni prin care cerem mai ales mijlocirea sfinţilor pe lângă Dumnezeu, spre a ne ajuta sau a ne izbăvi la vreme de nevoie şi de necaz. Ele nu fac parte din rânduiala celor şapte Laude şi nici din celelalte slujbe ale sărbătorilor de peste an,

[2] *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei, 1984, p. 5.

ci se citesc la orice vreme, în afara ceasurilor de slujbă ale Bisericii, la cererea credincioşilor şi pentru feluritele lor nevoi. Se numesc acatiste (în greceşte *ákathistos ümnos*) pentru că în timpul lor nu stăm jos în strane, ci în picioare sau în genunchi, în faţa icoanei sfântului la care ne rugăm"[3].

Acatistele sunt alcătuite din mai multe cântări de laudă şi de rugăciune către Mântuitorul, Sfânta Fecioară sau alţi sfinţi. Aceste cântări poartă numele de *condace* şi *icose*. Fiecare icos se termină cu „Bucură-te, mireasă, pururea fecioară".

Cel mai vechi şi mai însemnat dintre acatiste este *Acatistul Maicii Domnului*, compus din 25 de cânturi de laudă către Sfânta Fecioară. În *Ceaslovul cel Mare* şi *Acatistier* se găsesc şi alte acatiste pentru sărbători mari şi pentru sfinţii cei mai însemnaţi, cum ar fi: *Acatistul Sfântului Ioan Botezătorul, Acatistul Adormirii Maicii Domnului, Acatistul Sfintei Cruci* etc. În timp mai apropiat s-au alcătuit, după modelul acatistelor vechi, acatiste pentru mai toţi sfinţii, care sunt patroni sau hramuri de biserici sau ale căror sfinte moaşte le avem în ţară, ca de pildă: *Acatistul Sfinţilor Ioachim şi Ana, Acatistul Cuvioasei Paraschiva* etc.

În bisericile de mir, slujba Acatistului se face de obicei în zilele de luni, miercuri şi – mai ales – vineri seara, precum şi în ajunul sărbătorilor sfinţilor în cinstea cărora este alcătuit Acatistul, fie înainte, fie după Vecernie. La mănăstiri se face dimineaţa, între Utrenie şi Ceasuri.

La acatist se duce pomelnicul viilor pentru care ne rugăm, tămâie şi untdelemn, care se dau preotului.

În Biserica „Sfântul Mina" sunt trei preoţi; acatiste însă citesc doar doi. Ei se aşază întotdeauna de o parte şi de alta a locului în care se află moaştele sfântului. Sunt acatiste ce se dau spre a fi citite pe loc sau acatiste pe şase săptămâni (acestea se citesc la slujbă în fiecare luni, miercuri şi vineri, timp de 40 de zile). Credinciosul trebuie să revină pe durata celor 40 de zile cel puţin o dată pe săptămână, cu o copie a acatistului pentru ca acesta să-i fie citit personal.

Scrierea unui acatist se face după reguli nescrise, dar ştiute şi transmise mai departe. Textele au un caracter formular şi sunt, în mod evident, deosebit de conservatoare, chiar în ceea ce priveşte limba. Omul contemporan, cu un vocabular deosebit de divers, pare să-şi amintească dintr-o dată cuvinte ce aproape dispăruseră din masa vocabularului curent al vorbitorului de limba română al anului 1998.

Acatistele sunt scrise, după cum se poate observa, pentru a fi citite; fără a fi rostite, ele nu au nici o valoare, iar scrierea în sine nu înseamnă nimic. Ideea de a scrie un text de rugăciune necitit apoi nu a apărut încă; în fond, Dumnezeu vede tot, deci înţelege cu siguranţă ceea ce scriem. De ce ar fi nevoie să le şi citim când rugăciunea este individuală?

---

[3] *Credinţa ortodoxă*, Iaşi, Editura Mitropoliei Moldovei, şi Bucureşti, Trinitas, 1996, p. 307–308.

Formula consacrată de început – „*se roagă*" – este anume pregătită pentru momentul de citire; cel ce scrie se lasă obiectivizat de preot, el pare a fi undeva afară, comunicând doar preotului dorinţele sale cele mai ascunse pentru ca acesta să le dea rostire şi deci şansa de a fi îndeplinite.

Dăm, spre exemplificare, câteva formule de început:

acatistul nr. 11: „Maria se roagă la Dumnezeu...";
acatistul nr. 8: „Se roagă Florentina la Bunul Dumnezeu...";
acatistul nr. 6: „Aurelia se roagă la Sfântul Mina...";
acatistul nr. 7: „Gheorghe, Elena, Maria, Natalia, Ioan, Marian se roagă...";
acatistul nr. 4: „Tudora se roagă...";
acatistul nr. 3: „Cecilia se roagă...";
acatistul nr. 2: „Se roagă Elena...";
acatistul nr. 1: „Se roagă Aurelia...".

Este, probabil, recunoaşterea „micimii" omului în faţa divinităţii; el nu cere direct, pentru că îşi cunoaşte limitele, ci vine la preot, căci el are puterea de a da dorinţelor noastre şansa de a fi îndeplinite. În rugăciune, omul se adresează direct: „Mă rog...", „Dă-mi, Doamne"; în acatist însă recurge la persoana intermediară; nu el se roagă pentru ca dorinţele să i se îndeplinească, ci preotul.

Interesant de remarcat este şi faptul că în toate acatistele de mai sus se repetă acelaşi verb, „*se roagă*", fără variante (cere, vrea etc.).

Numele de botez sunt singurele menţionate pe acatist; se poate ruga un singur individ sau se pot trece toate persoanele din familie. Se menţionează apoi către cine se îndreaptă rugăciunea. Ordinea cea mai des întâlnită este: Dumnezeu (însoţit adesea de adjectivul „bun", „Bunului Dumnezeu"), Maica Domnului şi Sfântul Mina, cu variantele Bunul Dumnezeu şi Iisus Cristos, sau Maica Domnului şi Iisus Cristos, sau este menţionat numai Sfântul Mina.

Indiferent de problemele care îi frământă, oamenii cer în primul rând sănătate, cuvânt prezent – în toate variantele analizate – cel puţin o dată, apoi „spor în casă", cu variantele bunăstare / belşug în şapte dintre ele (acatistele nr. 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9); în celelalte apare substitutul „noroc" (acatistele nr. 1, 10), „iertarea păcatelor" şi „linişte" (sufletească / în casă), cu variantele înţelegere şi binecuvântare (în acatistele nr. 2: „Se roagă, de asemenea, pentru spor în casă, linişte, înţelegere şi binecuvântare"; nr. 4: „Tudora se roagă pentru sănătate, spor în casă"; nr. 5: „Cristina se roagă pentru sănătate, iertarea păcatelor, linişte în casă"; acatistul nr. 6: „Aurelia se roagă pentru iertarea păcatelor, sănătate, linişte, belşug şi spor în casă"; nr. 7: „Gheorghe, Elena, Maria, Natalia, Ioan, Marian se roagă pentru iertarea păcatelor, linişte şi înţelegere în casă, spor la muncă"; acatistul nr. 9: „Mikaela se roagă pentru sănătate şi noroc..."; acatistul nr. 11: „Maria se roagă pentru sănătate, linişte sufletească, iertarea de păcate...").

O altă formulare des întâlnită este şi cea care se referă la „îndepărtarea duşmanilor" (ştiuţi şi neştiuţi), „a farmecelor şi a blestemelor" (acatistul nr. 1:

„... să îndepărteze de la casa mea duşmanii ştiuţi şi neştiuţi, spurcăciunile şi farmecele"; acatistul nr. 2: „... îndepărtarea blestemelor, farmecelor şi alungarea duşmanilor din casa şi din calea lor"; acatistul nr. 4: „... îndepărtează toate necazurile"; acatistul nr. 5: „... îndepărtarea răului şi a farmecelor"; acatistul nr. 6: „... să îndepărteze de pe capul şi sufletul lui toate duhurile rele, farmecele, blestemele, toate piedicile şi greutăţile"; acatistul nr. 7: „... alungarea duşmanilor"; acatistul nr. 10: „... să-l scape de necazuri"; acatistul nr. 11: „... pentru îndepărtarea duşmanilor, farmecelor şi blestemelor").

Verbul „a îndepărta" este şi el consacrat cu varianta „a îmblânzi". Nu se cere ca duşmanilor să li se facă vreun rău, se cere doar îndepărtarea. Orice rău cerut într-un acatist este imediat sancţionat prin refuzul preotului de a-i da citire.

Un alt verb ce apare în câteva dintre variantele studiate este „a lumina" (mintea sau sufletul); în acatistul nr. 6: „să-i lumineze mintea, uşurinţă la învăţat"; acatistul nr. 11: „... să-i lumineze Dumnezeu mintea, să fie bun, calm..."; acatistul nr. 12: „... se roagă pentru luminarea şi povăţuirea pe drumul mântuirii..." Acest verb are conotaţii specifice contextelor în care este utilizat. Cei răi au nevoie de „luminarea" divină pentru a renunţa la alcool, preacurvie, fărădelegi sau, simplu, pentru a avea uşurinţă la învăţat.

Dintre variantele analizate doar trei amintesc aparte mulţumirea credinciosului faţă de ajutorul divin, dar toate se încheie cu „AMIN", scris întotdeauna în afara textului de bază. Puţini îi cunosc însă semnificaţia, ca dovadă este pleonasmul întâlnit uneori: „Aşa să-mi ajute Dumnezeu" urmat de „Amin", care înseamnă chiar „Aşa să fie", pleonasm admis în virtutea formularităţii acatistelor.

După cum se poate observa, dintre acatistele pe care le-am avut în vedere, mai mult de 50% sunt formule. Nici unul nu se înscrie într-o variantă proprie, originală şi nu are pretenţia de inovaţie; dimpotrivă, se încearcă tot mai mult înscrierea în tipar.

Textul are o structură fixă: *o formulă iniţială*: „Se roagă *[numele de botez]* Bunului Dumnezeu, Maicii Domnului, Sfântului Mina", pentru „sănătate, iertarea păcatelor", o parte de mijloc – *formule mediane* – rezervată problemelor specifice: căsătoria, uşurinţa la învăţat, reuşita la examene, apropierea sufletească, terminarea proceselor. Tot în această parte se înscriu formulele: „îndepărtarea duşmanilor, farmecelor şi blestemelor" şi „luminarea minţii". *Formula finală* este de obicei mulţumirea: „Mulţumeşte pentru ajutorul trimis" şi „Amin".

Preotul adună mai multe acatiste, îi strânge pe cei ce le-au dat în jurul său, stând fie în picioare, fie în genunchi, pune patrafirul deasupra şi începe să le citească în şoaptă şi neinteligibil pentru ceilalţi. El are dreptul să intervină în text pentru a ordona dorinţele în funcţie de importanţa lor creştinească: „iertarea păcatelor, sănătate, linişte sufletească", atunci când cel care a făcut acatistul nu a respectat pe deplin formula.

Tonalitatea vocii preotului este ca o melodie tărăgănată din care se aud clar şi sunt rostite mai tare toate numele existente în acatist.

După cititul tuturor acatistelor, preotul închină deasupra capetelor credincioşilor, spunând: „Ajutorul celui ce a făcut cerul şi pământul", oamenii sărută patrafirul şi crucea de lemn, iar preotul îi stropeşte cu busuioc şi apă sfinţită, apoi li se dă mir. Mirul este acatistul ce s-a citit, dat cu ulei sfinţit. El este rupt şi împăturit, este bun pentru a alunga spiritele rele din casă şi se arde împreună cu tămâia. Asistăm la o gestionare a sacrului: lucrul sfinţit nu se poate arunca şi ajunge astfel înapoi la credincioşi, îmbogăţit cu spiritul cel sfânt.

Există acatiste de reuşită la examene, la serviciu, de vindecare, de dezlegare de cununii (acatistul nr. 12) sau acatiste de sănătate şi spor în casă. Ele toate se fac după aceeaşi structură.

O dată rostite de preot, oamenilor nu le rămâne decât aşteptarea, ei revin cu sufletul încărcat de binecuvântarea divină. Aici par a-şi anula impulsurile duşmănoase şi recurg, într-o încercare de pacificare, doar la blândul „a îndepărta". Toţi folosesc o formulă ce pare a face miracole; în mijlocul erei inovaţiilor, ei nu se abat de la textul consacrat, ci repetă cu obstinaţie formula magică.

Chiar în tumultul lumii din centrul Bucureştiului de secol aproape XXI, vin oameni (femei, bărbaţi, vârstnici şi tineri, şi uneori chiar copii), îngenunchează, dialogând prin intermediar cu însăşi divinitatea. Citadinul încordat şi dornic de răzbunare revine la biserică, cerând ajutor şi învăţând limbajul uneori greoi al frazelor bisericeşti. Ei se înscriu în tradiţie. Experienţa trecutului este suficientă, cuvintele şi gesturile deja cunoscute reprezintă garanţia reuşitei. Folosite odată, formulele vin de la sine de parcă ar fi fost ştiute dintotdeauna.

ANEXE

ACATISTE

1. „Se roagă *Aurelia la Maica Domnului şi Iisus Cristos să-i ajute copilului ei Marius-Valentin şi nepoatei Andreea-Mariana, să fie sănătoşi şi să aibă noroc, norei Stanca-Steliana la fel, să îndepărteze de la casa mea duşmanii ştiuţi şi neştiuţi, spurcăciunile şi farmecele. Să avem sănătate şi noroc.*

Amin!"

2. *„Se roagă Elena la Bunul Dumnezeu, la Iisus Hristos şi la Sf. Mina pentru sănătatea ei şi a fiicei ei. Se roagă pentru îndepărtarea blestemelor, farmecelor şi alungarea duşmanilor din casa şi din calea lor.*

Se roagă, de asemenea, pentru spor în casă, linişte, înţelegere şi binecuvântare.

Mulţumim, Doamne!

Amin!"

3. *„Cecilia se roagă pentru sănătatea Andreei, spor în casă, îmblânzirea duşmanilor ştiuţi şi neştiuţi.*

Amin!"

4. *„Tudora se roagă puterii divine pentru sănătate, spor în casă, desfacerea farmecelor şi pentru căsătoria fiicei sale, Mihaela.*

Ajută-mă, Doamne, şi îndepărtează toate necazurile de noi!

Amin!"

5. *„Cristina se roagă pentru sănătate, iertarea păcatelor, linişte în casă, sănătatea mamei, Elena, pentru îndepărtarea răului şi a farmecelor şi se mai roagă pentru terminarea proceselor.*

Şi mulţumeşte Bunului Dumnezeu pentru ajutorul trimis.

Amin!"

6. *„Aurelia se roagă la Sf. Mina pentru copilul ei Cristian-Răzvan, să-i dea linişte, să-i lumineze mintea, uşurinţă la învăţat, reuşita la examene. Să îndepărteze de pe capul şi sufletul lui toate duhurile rele, farmecele, toate piedicile şi greutăţile. Aurelia se roagă pentru sănătatea mamei ei, Aurica.*

Se mai roagă pentru sănătatea ei, pentru linişte, belşug şi spor în casă şi pentru realizarea rugăciunilor ei.

Amin!"

7. *„Gheorghe, Elena, Maria, Natalia, Ioan, Marian se roagă la Bunul Dumnezeu şi la Sf. Mina pentru iertarea păcatelor, stingerea vrăjilor, tămăduirea de boală şi suferinţă.*

Linişte şi înţelegere în casă, spor la muncă şi alungarea duşmanilor de la casa lor, să le dea alte preocupări şi să uite de ei.

Amin!"

8. *„Se roagă Florentina la Bunul Dumnezeu şi la Sf. Mina pentru linişte sufletească, pentru reuşite la examene şi pentru apropierea sufletească a lui Alexandru.*

Se mai roagă Florentina la Bunul Dumnezeu şi la Sf. Mina pentru sănătatea familiei, a lui Ion, Anica, Victoria, Laurenţiu, Ionuţ, Liliana şi a prietenilor Ana, Gabi, Cristina, Nicoleta şi pentru bunăstare în casă şi înţelegere.

Amin!"

9. *„Mikaela se roagă Bunului Dumnezeu pentru sănătate şi noroc în viaţă.*

Aşa să-mi ajute Dumnezeu!

Amin!"

10. *„Maria se roagă lui Domnu Iisus şi Sfântului Mina pentru Florina şi Constantin, să le ierte păcatele, să-i ajute în viaţă, să le dea Dumnezeu noroc.*

Pentru Constantin să-l scape de necazurile în care a intrat.

Se mai roagă pentru sporul casei şi sănătate şi iertarea păcatelor la toţi din casă.

Amin!"

11. *„Maria se roagă la Dumnezeu, la Maica Domnului, la Sfântul Mare Mucenic Mina pentru sănătate, pentru liniştea sufletească, iertarea de păcate.*

Maria se roagă pentru îndepărtarea duşmanilor, farmecelor şi blestemelor. Se roagă pentru Adrian să-i lumineze Dumnezeu mintea, să fie bun, calm, să nu ne mai jignească, să fie înţelegător, să nu se mai ia după cei care vor să-i despartă, să fie înţelegere şi iubire, să nu poată să pătrundă răul, ura şi duşmănia.

Şi mulţumesc Bunului Dumnezeu pentru ajutorul dat.

Amin!"

12. *„Alexandra se roagă Bunului Dumnezeu, Maicii Domnului şi Sfântului Mina pentru sănătate, iertarea păcatelor, luminarea şi povăţuirea pe drumul mântuirii şi căsătoriei creştineşti.*

Amin!"

LITURGHIE

„Tudora se roagă pentru sănătatea mamei, spor în casă şi liniştea celor care nu mai sunt.

VII	MORŢI
TUDORA	GHEORGHE – fără lumânare şi neîmpărtăşit
COMANA	ZINCA
DUMITRU	DUMITRU
LAURA	TUDOR
	LAURENŢIU
	EUGENIA
	LIVIU

P.S. Menţionăm că persoanele ale căror acatiste au fost studiate nu se cunosc între ele şi că acatistele nu au fost scrise în ideea cercetării.

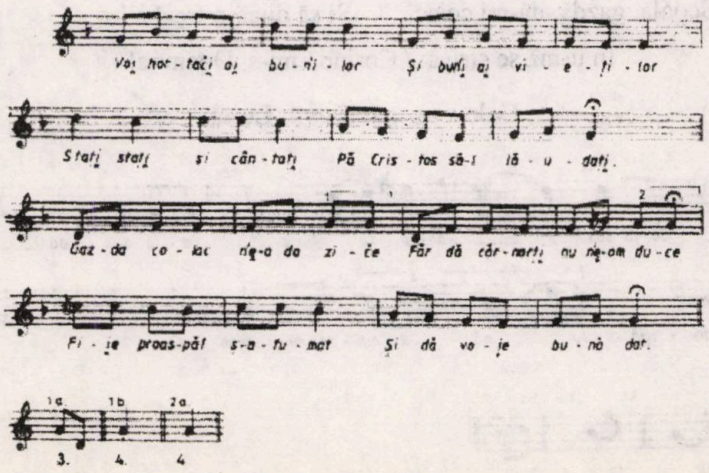
COLINDE ŞI URĂRI DE ANUL NOU DIN MICHERECHI (UNGARIA)

SÁMUEL DOMOKOS

Colindele şi urările de Anul Nou pe care le publicăm au fost imprimate pe bandă magnetică de Ileana Cora, ţărancă din Micherechi, în vârstă de 50 de ani. Ea le-a învăţat de la copiii din sat, cu care, la Crăciun, a umblat la colindat. Am notat colindele şi urările de Anul Nou cu rostirea dialectală din sat.

COLINDE

Voi hortači aị buńilor


Voị hor - tači aị bu - ńi - lor Şi buńị aị vi - e - ţi - lor
Staţị staţị şi cân - taţị Pă Cris - tos să-l lă - u - daţị.
Gaz - da co - lac nę-a da zi - ce Făr dă căr - nartị nu nę-am du - ce
Fi - ie proas-păf s-a - fu - mat Şi dă vo - ie bu - nă dar.
1a. 1b. 2a.
3. 4. 4

Voi hortaci ai buńilor
Şi buńi ai vieţilor.
Staţi, staţi şi cântaţi,
Pă Cristos să-l lăudaţi.

Gazda né-a da, zâče,
Făr-dă cârnaţi nu ńe-om duče.
Fiie proaspăt ş-afumat,
Şi dă voie bună dat.

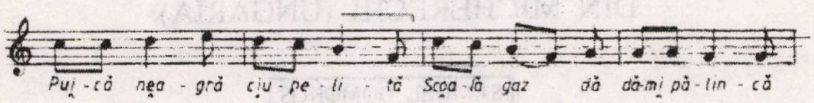
Gazda baje brânca-n pungă,
Şi scoat'e bańi groşi la dungă.
/Dallama 2. strófa szerint van/

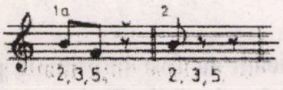
Şi sara mergând pă drum,
S-aducă but'ei da vin.

Dacă vinu noi l-om bé,
Mai frumos vom corinda.
/Dallama 2. strófa szerint/

Staţi, staţi să cântăm,
Pă Cristos să-l lăudăm.
/Corindă mi-s, Doamńe!/.

Puică ńéagră čiupelită





Puică ńeagră, čiupelită
Scoală, gazdă, dă-mi pălincă.

Puică ńeagră pă cozlău,
Scoală, gazdă, dă-mi pengău.

Puică ńeagră bagă-n sac,
Scoală, gazdă, dă-mi colac.

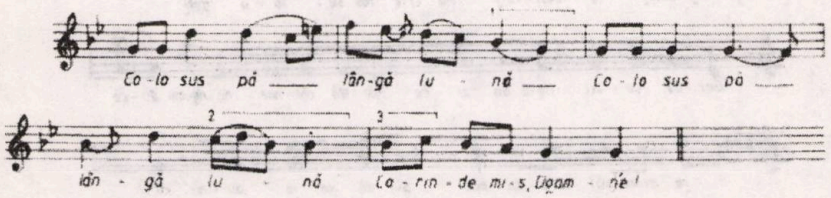
Nu-mi da micu, că mi-i frigu,
Či-mi dă mare, bińe-i pare.

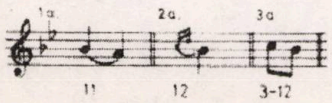
Pă coarńele plugului,
Top în straiţa prunculuį.

Şi să ducă în treaba luį,
Şi să ducă-n treaba luį,

În urmă se strigă: / Corindă mi-s, Doamńe!/.

Colo sus pă lângă Lună





Colo sus pă lângă Lună,
Colo sus pă lângă Lună,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Iést'e-un scaun dă odihnă,
Iést'e-un scaun dă odihnă,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Dar în scaun ćińe şad'e,
Dar în scaun ćińe şad'e,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Şed'e, şed'e Maica Sfântă,
Şed'e, şed'e Maica Sfântă,
Corind'e mi-s, Doamńe!

C-on fiu curat în braţă,
C-on fiu curat în braţă,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Dar fiul tare plânjea-va,
Dar fiul tare plânjea-va,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Tăći, fiule, nu mai plânje,
Tăći, fiule, nu mai plânje,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Că mama ţ-aduce ţije,
Că mama ţ-aduce ţije,
Corind'e mi-s, Dóamńe!

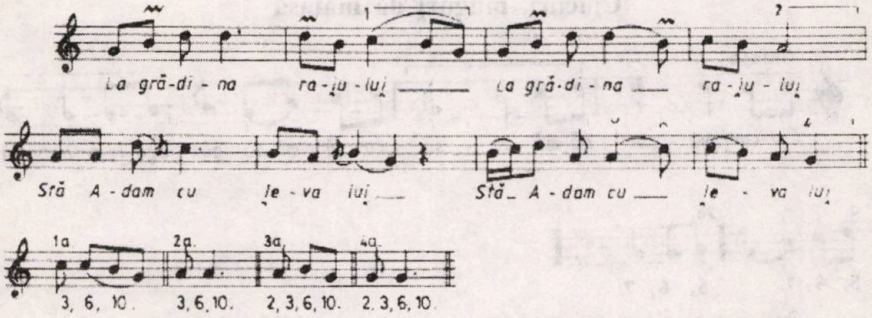
Două mere, două pere,
Două mere, două pere,
Corind'e mi-s, Dóamńe!

Şi t'e juca-n rai cu jele,
Şi t'e juca-n rai cu jele,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Şi t'eile raiului,
Şi t'eile raiului,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Şi-i înt'id'e, şi-i dăst'id'e,
Şi-i întid'e, şi-i dăstide,
Corind'e mi-s, Doamńe!

La grăd'ina raiului



La grăd'ina raiului,
La grăd'ina raiului,
Stă Adam cu Ieva lui,
Stă Adam cu Ieva lui.

Şi stă la grăşćala lui,
Şi stă la grăşćala lui,
Ş-aşę plânje dă cu jele,
Ş-aşę plânje dă cu jele.

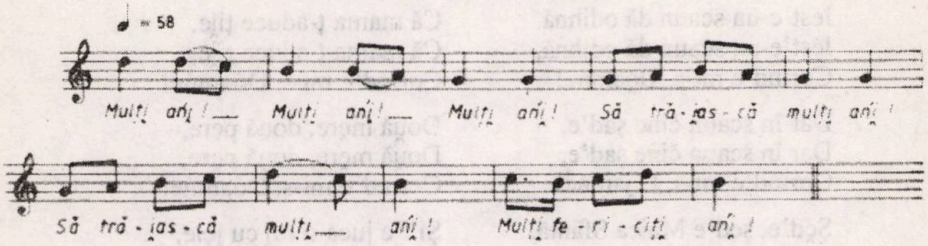
Dă crede că raiul pierd'e,
Dă crede că raiul pierd'e,
Rai, rai, grăd'ină dulče,
Dă la t'ine nu m-aş duče.

Dă mirosul florilor,
Dă mirosul florilor,
Dă zgomotu' albińelor,
Dă zgomotu' albińelor.

Vin'e-on şarpe ven'inos,
Vin'e-on şarpe ven'inos,
Ş-aplęacă dă cręangă-n jos,
Ş-aplęacă dă cręangă-n jos.

Haida, Ieva, je-ţi o poamă,
Haida, Ieva, je-ţi o poamă,
Ţ-oi zâce mai mare doamnă,
Ţ-oi zâče mai mare doamnă.

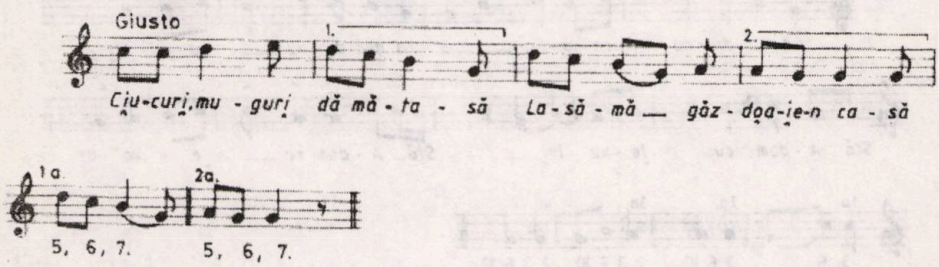
URĂRI DE ANUL NOU

Mulţi ańi! Mulţi ańi! Mulţi ańi!

Mulţi ańi! Mulţi ańi! Mulţi ańi!
Să trăiască mulţi aniţ!
Să trăiască mulţi aniţ!
Mulţi feričiţi ańi!

Mulţi ańi! Mulţi ańi! Mulţi ańi!
Să trăiască mulţi ańi!
Să trăiască mulţi ańi!
Mulţi feričiţi ańi!

Mulţi ańi! Mulţi ańi! Mulţi ańi!
Să trăiască mulţi ańi!
Să trăiască mulţi ańi!
Mulţi feričiţi ańi!

Čiucuri, muguri dă mătasă



Čiucuri, muguri dă mătasă,
Lasă-mă găzdoaie-n casă!

Că dă-asară-s tăt p-afară,
Cu botuta susuoară.

Şi mă ploaie şi mă ninje,
Şi mă ploaie şi mă ninje.

Şi mă picură picurele,
Dă la tăt'e străşin'ele.

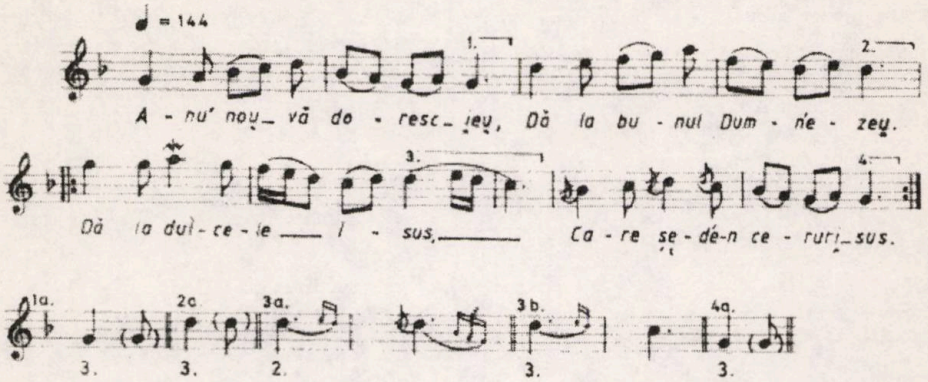
Dacă-n gazdă nu t'e-ncrezi,
Dacă-n gazdă nu t'e-ncrezi,

Ieşi afară şi n'e vezi!
Că sânt'em în haine verzi.

Făr- d-on fir dă busuioc/uri/,
Dă-i, Doamne, gazd'ii noroc!

Făr- d-on fir dă iarbă creaţă,
Dă-i, Doamne, gazd'ii viaţă!

În urmă se strigă: „Şi tăţi câţi îs în casă!"

Anu' ńou vă doresc ęu

Anu' nou vă doresc ęu,
Dă la bunul Dumńezeu.
Dă la dulčele Isus,
Care şęd'e-n čeruri sus.

Anu' nou vă dorim tăţi,
Să trăęiţi şi maę voioşi.
Să-aveţi dręaptă cred'inţă,
Trecând tăţi spre pocăinţă.

Anu' nou cu feričire,
Vă dorim cu bucuriie.
Anu' nou dă lăudare,
Vă dorim la fiecare!

Şi să fiţi voęoşi în véac,
Pă tatăl să-l lăudaţi.
Ca să védeţi faţă luę,
Sus în slava čeruluę.

MIHAI POP, **Folclor românesc.** Vol. I, *Teorie şi metodă*; vol II, *Texte şi interpretări*. Ediţie îngrijită de Nicolae Constantinescu şi Alexandru Dobre, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1998, VI+356+358 p.

Fidel crezului său, comun şi altor mari oameni de ştiinţă, conform căruia „în puţine rânduri poţi spune multe, dacă ai ce spune" (p. VI), Profesorul Mihai Pop a scris aparent puţin comparativ cu amploarea cunoştinţelor sale teoretice şi de teren şi bogăţia de idei ce l-a caracterizat. Ca o infirmare a aparenţelor, la sfârşitul anului 1998 au ieşit de sub tipar două masive volume de *studii alese de antropologie culturală*, ce reprezintă doar o parte din ceea ce a scris şi a publicat Mihai Pop pe parcursul a şase decenii, în reviste de prestigiu internaţional sau provinciale, comunicări la congrese din marile capitale ale lumii sau la consfătuiri judeţene româneşti. Putem urmări modul în care savantul încearcă şi reuşeşte să transforme viziunea romantică asupra culturii populare, credinţe, obiceiuri, literatură orală (i.e. „folklore") într-o adevărată cercetare etnologică. El a urmat, astfel, îndemnul profesorului său, Ovidiu Densusianu, citat de Mihai Pop în **Evocarea primului curs de folclor ţinut la Universitatea din Bucureşti** (1909): *„Epoca de culegere cu grămada, fără sistem, fără pregătire ştiinţifică, trebuie să se încheie [...]. Folcloriştilor de mâine suntem în drept să le cerem altă pregătire"* (vol. I, p. 326–327).

Din lectura celor 57 de studii selectate reiese aportul gândirii şi practicii ştiinţifice ale profesorului Mihai Pop la cunoaşterea antropologică a culturii de tip sătesc, domeniu care a evoluat în timp adoptând metode, concepte şi teorii mai suple şi adecvate. Fie că scrie o relatare despre un eveniment cultural sau un studiu monografic, o recenzie sau o analiză structurală a unui basm, omul de ştiinţă invită mereu la un exerciţiu spiritual viu, la punerea întrebărilor necesare. Ca şi în cazul lui Marcel Mauss, a contribuit la această „performare" vasta competenţă în cunoaşterea limbilor vechi şi noi, vorbirea lor, dar mai ales înţelegerea marilor teorii lingvistice şi a rolului lor în ştiinţele sociale (ca un „plus" faţă de Marcel Mauss ar fi lunga practică de anchetă de teren a prof. Pop, făcută cu metodă şi enorm „talent").

Pedagog şi cercetător de teren înnăscut, el este, în mod evident, preocupat de formarea unei şcoli folcloristice de înalt nivel ştiinţific, de trasarea unei orientări teoretice şi metodologice pentru mai tinerii săi colaboratori. Articolele reunite în cele două volume relevă puternica complexitate a contribuţiei sale la dezvoltarea cercetării folcloristice din ultima jumătate de veac. Profesorul a promovat în folcloristica românească structuralismul, poetica, semiotica sau teoria comunicaţiilor, sensibilizându-şi elevii şi discipolii faţă de cele mai moderne orientări din antropologia culturală. Dar şi cercetările din domeniul etnografiei sunt marcate de influenţa sa. Adept şi promotor al metodei interdisciplinare, a îmbinat analiza textului folcloric cu cea a datelor pe care le oferă etnografia. Plecând de la ideea că *Textul Folcloric* trebuie citit în funcţie de *Contextul* în care este creat, M. Pop şi-a bazat studiile pe o complexă cercetare etnografică, dovedindu-se un fin observator al realităţii satului românesc. Se poate spune că discursul ştiinţific propus atât de studiile sale, cât şi de practica anchetelor de teren, se centrează în jurul unei teorii a lumii ţărăneşti ca *text* şi *context* îngemănate într-un **semn cultural** global (şi aceasta, fie că e vorba de rit sau de obiceiuri, de măşti populare sau fenomene precum cântatul, dansul ori povestitul). În acest fel, Mihai Pop poate fi considerat *creatorul Şcolii etnologice româneşti.*

Putem observa atenţia majoră pe care Profesorul o acordă întotdeauna selectării şi bunei cunoaşteri a informatorilor, chiar apropierii sufleteşti faţă de ei, ca o garanţie a unei culegeri corecte. Găsim în acest volum de „opere alese" numeroase date despre fiecare informator cu ajutorul căruia

etnologul încearcă să descifreze tainele unor mentalităţi tradiţionale. Să amintim doar ce scrie despre căluş (şi legat de aceasta despre vechile practici etnoiatrice), despre măştile populare (originea, evoluţia, dar, mai ales, *„indisolubila legătură cu tradiţia, cu substratul de rituri şi credinţe vechi"* – vol. II, p. 19), despre obiceiurile de nuntă (o mare valoare documentară având publicarea manuscrisului lui Ioachim Drăgoi, scris în 1934).

Un rol important în sinteza pe care o reprezintă *teoria, metoda şi practica etnologică a Şcolii Pop* îl joacă participarea sa activă la cele mai importante mişcări ştiinţifice ale domeniului: *Cercul lingvistic de la Praga* (formalismul rus), *Şcoala Sociologică de la Bucureşti* (monografismul gustian) sau *Centrul de semiotică de la Urbino* (dezvoltarea semiotică a structuralismului).

Prin recenta apariţie de la Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională" sunt repuse în circulaţie nu numai studiile celebre, frecvent citate în bibliografia internaţională (vezi de exemplu: *Le mythe du „Grand voyage" dans les chants des cérémonies funebres roumaines, Le sacrifice de l'emmurement"* ş.a.), dar şi articole uitate prin reviste vechi ori de slabă circulaţie (cum ar fi *Contribuţii la studiul limbilor speciale din Cornova – Păsărească*). Indiferent de amploarea textelor, regăsim mereu nevoia lui M. Pop de a construi o viziune mai potrivită asupra faptului cultural, sunt intuite şi aplicate *concepte-cheie, concepte-unealtă* originale (*Mitul Marii Treceri, A Treia Românie, textul cultural contextual, unitatea neamului bipolar în structura de rudenie a ritului funerar*) sau sunt reactivate principii şi metode ale *Şcolii sociologice de la Bucureşti* (concepţia monografică, ancheta în echipe interdisciplinare). O exemplificare a acestui tip de scriitură etnologică întâlnim, de pildă, în studiul publicat, în 1938, în „Sociologie Românească", *Căluşarii români la Londra şi realitatea folclorică a Bucureştilor*. De la relatarea faptului în sine, notând că „anul acesta căluşarii români au fost din nou invitaţi de către *English Folk Dance and Song Society* să ia parte la festivalurile internaţionale de dansuri ce s-au ţinut la Londra", se ajunge la o definire a **fenomenului românesc** de ieri şi de azi a unităţii celor **Două Românii culturale** (sătească şi orăşenească) în drumul lor spre **a Treia Românie** (sinteză structurală originală între tradiţie şi modernitate).

Am putea să ne întrebăm: ce am învăţat noi, etnologii, de la profesorul M. Pop? Fără îndoială, de o deosebită importanţă pentru evoluţia noastră ştiinţifică au avut-o ideile noi pe care le-a lansat privind metodologia cercetării. El ne învaţă **cum** să facem „lectura" unui obicei, dar nu impune un „model" obligatoriu, lăsând loc de dezvoltare fiecărei personalităţi ştiinţifice. Referindu-se, de exemplu, la cercetarea căluşului şi demersul de descifrare a semnificaţiilor acestui obicei, Mihai Pop spune: „Este doar una din lecturile posibile şi aş vrea să fie doar o incitare la alte lecturi" (vol. II, p. 278), pentru că dorinţa permanentă a Profesorului, din care toată viaţa şi-a făcut o profesiune de credinţă, a fost de a stimula gândirea şi de a dezvolta curiozitatea ştiinţifică a tinerilor cercetători pentru continuarea studiilor. „După ce am acumulat atâtea informaţii preţioase asupra culturii noastre tradiţionale de tip folcloric, după ce le-am asigurat păstrarea şi ne străduim să le sistematizăm, este timpul nu numai să le descriem prin ceea ce apare evident, ci să ne aplecăm asupra lor pentru a le citi sensurile şi a tinde să desprindem logica internă a spiritualităţii româneşti, să elaborăm sistemul de semne şi modele al culturii noastre tradiţionale negramaticalizate, principiile în virtutea cărora şi-a articulat mecanismul în raporturile cu ordinea socială, cu neamul, cu natura şi cu ceea ce oamenii credeau că este dincolo de materie, cu lumea miturilor" (vol. II, p. 278).

Deschizând acest larg orizont ştiinţific, Mihai Pop ştia că nu toţi cei ce vor pătrunde în el vor face faţă cerinţelor. De o generozitate puţin întâlnită, Profesorul s-a dovedit a fi posesorul unei rare bogăţii spirituale şi al unei inteligenţe superioare capabile să împrumute preţioase idei, să dea sfaturi şi să îndrume paşii celor ce doreau să meargă pe drumul greu şi nesigur al cercetării ştiinţifice moderne. După cum se poate lesne observa din articolele cuprinse în cele două volume de *Folclor românesc*, M. Pop nu consemnează doar rezultatele cercetărilor sale, ci şi contribuţiile colaboratorilor săi. Nume ca cele ale Sandei Golopenţia, Constantin Eretescu, Adrian Fochi, Anca Giurchescu, Emanuela Balaci ş.a. apar des în paginile articolelor, dovedind spiritul de echipă ce l-a animat pe Profesor, generozitatea lui în relaţiile cu colaboratorii, dorinţa lui de a evidenţia munca celor cu care lucra.

Trebuie, fără îndoială, adresat un cuvânt de mulţumire prof. dr. Nicolae Constantinescu şi dr. Alexandru Dobre pentru migăloasa muncă de depistare, de preluare cât mai corectă şi de sistematizare a articolelor, de plasare cronologică în aşa fel încât cele două volume realizate devin „o oglindă a evoluţiei ştiinţifice a autorului care coincide, în fond, cu însăşi dezvoltarea folcloristicii româneşti din ultima jumătate de secol" (p. VI). Discipoli şi colaboratori ai profesorului M. Pop, cei doi reputaţi specialişti au nu numai meritul de a fi repus în circulaţie zeci de lucrări importante pentru cunoaşterea folclorului nostru, dar şi pe acela de a fi structurat volumul conform unei logici redacţionale ce pune în evidenţă caracterul unitar al operei lui Mihai Pop. Ei au realizat pentru folcloristica românească două volume care se înrudesc şi au semnificaţia volumelor de „opere" pe care Victor Karady le-a publicat, în 1968, din scrierile lui Marcel Mauss.

Găsim la sfârşitul volumului al II-lea o extrem de utilă *Listă de lucrări*, de asemenea o *Fişă biografică*, în care dr. Nicolae Constantinescu şi dr. Alexandru Dobre includ şi această sintetică şi pătrunzătoare caracterizare a personalităţii autorului celor două volume:

„Oricât ar părea de ciudat celor care i-au imputat, direct sau indirect, că ar fi publicat prea puţin, Profesorul Mihai Pop a scris totuşi destul de mult, dovadă fiind chiar aceste două volume (selective!) şi *Lista de lucrări* anexată. Dar lucrul cel mai important şi care trebuie neapărat subliniat este nu atât cantitatea scrierilor (Profesorul rememora adesea, ca un exemplu, teza sa de licenţă, condusă de Ovidiu Densusianu, care ar fi avut numai câteva pagini), cât calitatea lor, profunzimea de gând şi claritatea metodei, noutatea demersului interpretativ şi forţa de a transmite idei, de a stimula gândirea, de a orienta cercetarea în direcţiile cele mai fertile şi cele mai adecvate necesităţilor momentului [...]. Cu Mihai Pop, folcloristica românească intră decisiv în circuitul internaţional şi este recunoscută ca atare" (vol. II, p. 344–345).

Ofelia Văduva, Paul Drogeanu

MIHAI POP, **Căluşarii români la Londra şi realitatea folclorică a Bucureştilor.** Studiu din 1938 al prof. univ. dr. Mihai Pop. Prefaţă de dr. Al. Dobre, text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, Bucureşti, Centrul de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare al Municipiului Bucureşti, Colecţia „Restituiri", 1998, 26 p.

Colecţia „Restituiri" îşi propune să redite segmente de viaţă culturală bucureşteană cuprinse în texte, mai mult sau mai puţin cunoscute, aparţinând unor personalităţi a căror viaţă se împleteşte strâns cu folclorul în toate aspectele lui: muzical, literar etc. Iniţiativa Centrului de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare al Municipiului Bucureşti nu este un simplu act de recuperare, ci de subliniere a valorilor culturale care există, care pot fi resuscitate sau create între zidurile Capitalei.

În efortul de a promova etnologia urbană, prof. Doina Prisecaru, directoarea Centrului, căreia îi aparţine iniţiativa şi sub a cărei îngrijire se află colecţia în discuţie, abordează subiectul în forţă prin intermediul a două mari nume ale folclorului românesc: Constantin Brăiloiu şi Mihai Pop. Preocupările celor doi converg în interesul pe care îl manifestă pentru cercetarea vieţii folclorice bucureştene, dar diferă prin tipul de implicare: energic şi ironic în cazul lui C. Brăiloiu, sobru şi academic în cazul lui Mihai Pop.

Nu pot trece mai departe fără a plăti tributul cuvintelor impresionantei personalităţi a lui C. Brăiloiu. Prefaţa cu care prof. univ. Emilia Comişel însoţeşte textul conferinţei rostite de C. Brăiloiu la Primăria Municipiului Bucureşti în 1931 (*Primăria şi muzica.* Conferinţă rostită la Primăria Municipiului Bucureşti în 1931 de Constantin Brăiloiu. Prefaţă de prof. univ. Emilia Comişel. Text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, 1998) conturează caracterul puternic şi ferm al acestuia, pus cu pasiune şi dăruire în slujba culturii. Muzica îi datorează la fel de mult ca şi folclorul.

Revenind la cele două texte cu care se lansează Colecţia „Restituiri" (*Primăria şi muzica* al lui C. Brăiloiu şi *Căluşarii români la Londra şi realitatea folclorică a Bucureştilor* al lui Mihai Pop) constatăm existenţa unui filon comun ce le străbate. Prin propunerile şi sugestiile pe care le înaintează, ambele texte sunt încă actuale, lucru ce trebuie semnalat cu mirare şi tristeţe: oare nu s-au îndeplinit nici acum proiectele gândite şi considerate urgente cu şase decenii în urmă?

Primăria îşi merită admonestările ironice, dar şi pline de regret în faţa constatării că nesiguranţa vremurilor şi desele schimbări de autoritate în cadrul primăriilor pun în pericol viaţa culturală a Bucureştiului. Parcă azi ar scrie Constantin Brăiloiu: „Un program cultural nu este o paradă electorală. Înfăptuirea lui cere linişte şi un răgaz mai lung decât de la o alegere la alta. Nu se poate creşte un suflet cu coada ochiului la alegător. Ai văzut ce-am mai făcut? Să te văd la buletin. Şi totuşi, te întrebi cum nevoi sufleteşti atât de simţite, de pipăite pot fi în aşa măsură nesocotite de primarii aleşi de noi, prin urmare ai noştri" (C. Brăiloiu, *lucr. cit.*, p. 14). Iată o afirmaţie de stânjenitoare actualitate.

Al doilea text atrage atenţia asupra vieţii folclorice a Bucureştiului. Urmând unei prefeţe semnate de Alexandru Dobre, cuprinzând ample informaţii despre activitatea prof. univ. dr. Mihai Pop, textul propriu-zis al studiului vine să susţină importanţa cercetării amănunţite a folclorului urban şi a altor manifestări tradiţionale din mediul orăşenesc. Profesorul are autoritatea cercetărilor asidue în biblioteci, a experienţei de teren, a unui om care a cunoscut îndeaproape şi satul şi oraşul, care a bătut toate colţurile ţării sale, dar i-a trecut şi graniţele.

Studiul foloseşte pretextul invitării căluşarilor români la festivalurile internaţionale de dansuri populare de la Londra, remarcând faptul că jumătate din membrii grupului, inclusiv vătaful, au domiciliul stabil în Bucureşti. Pornind de la această constatare, Profesorul subliniază că autenticitatea dansului popular nu este cu nimic afectată de apartenenţa unor membri ai grupului de căluşari la mediul urban. Obiceiul se păstrează în toate rigorile lui în acelaşi fel în care sunt conservate pe străzile bucureştene Pluguşorul, Capra sau colindele. Acesta este însă doar un eşantion folcloric păstrat cu stricteţe, căci Bucureştiul adăposteşte tradiţiile, dar le şi transformă datorită pluralităţii de grupuri distincte care îl locuiesc. „Se vede cum Pluguşorul, de pildă – constata M. Pop – este altul dacă e făcut de ţărani cu tradiţia uratului prin Bucureşti, altul dacă este făcut de ţiganii de suburbie, numai cu scopul de a câştiga câţiva gologani şi altul dacă e făcut de bucureşteanul de dată recentă, pentru a ura celor din aceeaşi regiune cu el, ori numai vecinilor din mahala" (Mihai Pop, *lucr. cit.*, p. 21).

Se ridică astfel problema etnologiei urbane, aflată la început de drum şi acum ca şi în urmă cu 60 de ani. Nimeni nu pare ispitit a face mai mult de câţiva paşi pe această cale. Să lipsească oare curajul, siguranţa ori entuziasmul? Materialul, slavă Domnului, prisoseşte! „Faţă de amploarea fenomenului, a întinderii lui impresionante în timp şi în spaţiu, studiile de etnologie urbană în România sunt ca şi inexistente. Cele câteva încercări făcute în ultimii ani sunt timide şi încă foarte departe de ceea ce ar trebui făcut" (Alexandru Dobre, *Etnologia urbană. O posibilă metodă de cercetare*, în REF, 43 (1998), nr. 1–2, p. 89).

Una dintre problemele asupra cărora atrage atenţia prof. Mihai Pop este aceea a influenţei reciproce dintre sat şi oraş: satul se urbanizează, în timp ce oraşul se ruralizează. În ce măsură se produc schimbări fundamentale în structurile originare, care sunt punctele de contact frecvent între cele două zone, ce sinteze se alcătuiesc sunt tot atâtea întrebări pe care răspunsurile de până acum nu le acoperă. Oricum, observaţia care se impune este aceea că oraşul, dezvoltat între graniţele ţării

noastre în urma mariajului sătesc cu urbanul, oferă o imagine profund diferită de cea a oraşului apusean. Chiar dacă la data scrierii studiului profesorului Pop structurile nu se cristalizaseră încă, elementele participante la acest proces de creare a noului oraş şi a noii Românii lăsau să se întrevadă un rezultat inedit. Astăzi suntem martorii acestui rezultat, parte şi el, la rându-i, dintr-o altă sinteză.

Studiul atinge şi o problemă cu rezonanţe profunde în societatea contemporană, şi anume în legătură cu rolul noilor mijloace de comunicare. Radioul, ca vehiculator de folclor, a impus cântăreţi şi cântece populare, a favorizat extinderea unui anumit repertoriu, a creat modele. Stilul impus de Maria Tănase, care nu interpreta cântec popular propriu-zis, ci o variantă specific bucureşteană, a penetrat cu uşurinţă nu numai datorită incontestabilului talent al artistei, ci şi datorită difuzării în masă a repertoriului ei. Nu peste mulţi ani, mass-media avea să pătrundă violent în zona rurală, ilustrând fenomenul pe care îl anunţa încă din 1938 profesorul Mihai Pop: urbanizarea satelor. Al. I. Amzulescu observa, în urma unei cercetări de teren asupra cântecului „propriu-zis" din Muscel (Al. I. Amzulescu – *Cântecul „propriu-zis" din Muscel. Aspecte actuale (II)*, în *Memoriile Comisiei de Folclor*, tomul II (1988), Bucureşti, Editura Academiei Române, p. 11–32), că zestrea de cântece nu mai este „lucrată în casă", ci primită de la radio şi pick-up.

Îndemnul profesorului Mihai Pop spre cercetare şi înregistrare a fenomenului folcloric urban a rămas, din păcate, doar la stadiul de îndemn, noi cei de azi pierzând astfel o mare parte din propria noastră istorie. Nu trebuie uitat însă că folclorul rămâne totuşi o coordonată importantă şi activă a vieţii urbane. Ar fi deci regretabil ca generaţiile următoare să reproşeze şi ele lipsa unor cercetări temeinice în domeniu.

Monica Milea

LUCIA APOLZAN, **Drumuri, încercări, împliniri.** Memorii, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1998, 340 p.

Văzând lumina tiparului după îndelungi tergiversări, volumul autobiografic *Drumuri, încercări, împliniri*, datorat Luciei Apolzan, se dezvăluie cititorului ca o stranie şi neaşteptată apariţie. Aparţinând stilului memorialistic, după cum putem afla din subtitlul *Memorii*, lucrarea de faţă depăşeşte simpla înşiruire de date biografice, devenind o adevărată scriere beletristică. Observaţia ştiinţifică este învăluită, fără însă a-şi pierde din veridicitate, într-o descriere meşteşugită, relatarea faptelor capătă culoare prin dialoguri, iar întregul text este presărat de versuri proprii ce dezvăluie o largă gamă de trăiri interioare. Această *„biografie existenţială şi spirituală"* (p. 7) dezvăluie astfel cititorului întreaga fiinţă a unui cercetător, ce nu se reduce doar la activitatea ştiinţifică desfăşurată de-a lungul vieţii, ci include şi latura afectivă ce le dă culoare şi le însoţeşte. Motivaţia acestei uimitoare îmbinări, dintre relatarea cu valoare ştiinţifică şi cea aparţinând mai degrabă domeniului literar, este expusă din primele rânduri, în *Cuvânt înainte*, chiar de autoare: *„Fără a mă fi consacrat activităţii scriitoriceşti sau poeziei, am avut totuşi preocupări nu departe de acestea. Pasiunea pentru cunoaşterea specificului etnic, aşa cum se oglindeşte el în elementele culturii populare şi cum le cercetează etnografia, nu poate fi radical despărţită de literatură"* (p. 7).

Volumul este structurat în patru părţi corespunzătoare principalelor experienţe ce au marcat existenţa Luciei Apolzan: *Măreţia muntelui* (primele cercetări de teren în Munţii Apuseni), *Flăcările capitale* (descrierea activităţii desfăşurate în Institutul de Statistică şi în Institutul Social Român, dar şi la Fabrica de textile „7 Noiembrie"), *Pe nesfârşite cărări* (descrierea reîntoarcerii pe teren, în anii din pragul şi de după pensionare) şi *Împliniri* (încununarea activităţii de o viaţă prin apariţia de volume şi primirea recunoaşterii ştiinţifice). Cursul relatării nu urmăreşte întotdeauna desfăşurarea

cronologică a evenimentelor. Diferite informații, intercalate în discursul original, permit însă cititorului să-și formeze o imagine tot mai completă asupra celor relatate.

Materialul informativ ce poate fi extras din rândurile cărții este bogat. Depășind cadrul simplu al relatărilor autobiografice, volumul cuprinde o serie de informații referitoare la personalități ale vieții științifice românești (Anton Golopenția, Dimitrie Gusti, Mihai Pop, Henri H. Stahl, Sabin Manuilă, Ion Filip, Vasile Caramela etc.). Portretele realizate prezintă amănunțit, într-o viziune proprie, personalitatea, precum și activitatea celui în cauză. De asemenea, sunt prezentate fragmente întregi din materiale inedite aflate în păstrarea autoarei (rapoarte de cercetare, scrisori de intenție, dedicații, memorii, fragmente din scrisori etc.). Un spațiu amplu este consacrat descrierii realităților din teren. După propria afirmație a autoarei, *„cartea de față:* Drumuri, încercări, împliniri *reflectă, în forma literară, drumurile pe care le parcurge un cercetător de teren al realităților rurale, casele și familiile primitoare, traiul alături de oamenii locului, strădania lui de a înregistra și înțelege obiceiurile și practicile rituale, datinile străvechi, cu rădăcini în spiritualitatea daco-romanilor"* (p. 8).

Relatarea debutează cu anul 1942 când, în calitate de cenzor statistic al Plasei Câmpeni, Lucia Apolzan se află în Munții Apuseni, într-un moment hotărâtor pentru vocația sa ulterioară. Aici va finaliza lucrarea ce avea să devină teza sa de doctorat: *Portul și industria casnică textilă din Munții Apuseni* (pe care o va susține la 1 iunie 1943, avându-l drept coordonator pe Dimitrie Gusti). Alături de statistica teritorială realizată în această zonă și de tema privitoare la industria casnică textilă, autoarea descoperă în realitatea de teren noi teme de cercetare referitoare la structura satelor-crânguri și la agricultura practicată la înaltă altitudine. Itinerariul parcurs în cei doi ani de peregrinări prin satele răsfirate din Apuseni este descris în cele mai mici amănunte. Denumirea fiecărei așezări este consemnată cu rigurozitate, însoțită de o descriere a locului și a oamenilor întâlniți acolo. Aceștia din urmă nu sunt tratați ca subiecți anonimi de cercetare, ci ca ființe individualizate, unice fiecare în felul său. Fiecare persoană întâlnită poartă un nume și are în spatele său o istorie, un trecut propriu. Simțindu-se aproape de locuitorii acestor ținuturi, de care este ancorată prin legături de sânge, Lucia Apolzan îi cercetează în cele mai mici amănunte, de la aspectul exterior, cel al portului popular, și până la cele mai profunde trăiri. Însăși autoarea mărturisește: *„Aveam convingerea că etnografia, știința care prin definiție este consacrată vieții poporului, are datoria să scoată la lumină tezaurul viu, autohton, de o mare vechime în Transilvania"* (p. 44).

O dată cu întoarcerea în Capitală, în toamna anului 1943, se va încheia o *„etapă de cercetare științifică"* (p. 89) în care *„succesul nu consta atât în învingerea condițiilor de trai în satele de munte, ci în apropierea de oamenii locului, de moții atât de sceptici și de scurți la vorbă [...]"* (p. 89). Prezentarea propriei activități desfășurate în Institutul Central de Statistică și în Institutul Social Român este un prilej pentru descrierea organizării interne a acestor două instituții, a persoanelor cu care a lucrat aici sau pe care a avut ocazia să le întâlnească în acest răstimp și pentru prezentarea cercetărilor inițiale (finalizate sau rămase în fază de proiect) în acest context. Anul 1945 va prilejui, pentru o scurtă perioadă de vreme, reîntoarcerea pe teren, în cadrul unei cercetări inițiate de Anton Golopenția în satul Hodac, județul Mureș, cercetare ce dorea a fi o vastă lucrare monografică a zonelor cu grupuri etnice minoritare. Răspunzând imperativelor vremii, studiul acestor regiuni ar fi putut aduce argumente în susținerea reintegrării acestor teritorii în cel al României. Cu toate acestea, el nu a fost niciodată finalizat, rămânând în faza intențiilor și a dezideratelor. Din 1946, Institutul Central de Statistică suferă schimbări majore, atât în ceea ce privește tipurile de activități desfășurate (subordonate unor planuri ce decurgeau din hotărâri de stat), cât și a organizării interne, pe secții (apar noi ramuri, cum ar fi cea de statistică industrială, ce avea drept principal scop urmărirea îndeplinirii planului de stat), și a conducerii (arestarea și moartea în închisoare a lui Anton Golopenția). Institutul Social Român este desființat în anul 1948, încheind o dată cu aceasta activitatea Școlii sociologice de la București.

Perioada de după 15 octombrie 1950, când autoarea este îndepărtată din Institutul Central de Statistică, este descrisă ca o continuă luptă pentru supraviețuire. După o scurtă vreme, în care va lucra la revista „Probleme economice" din cadrul Comisiei de Stat a Planificării, din 1952 este repartizată, de Oficiul Rezervelor de Muncă, la Uzinele textile „7 Noiembrie", unde va lucra ca simplă muncitoare până în 1954. Deşi nedorit, acest interval de timp nu este trecut sub tăcere, ci este descris amănunţit. El nu este considerat ca o pată neagră a existenţei, ce trebuie trecută sub tăcere sau chiar negată. Nevoită să depună o muncă fizică copleşitoare, rutinieră, necesară supravieţuirii, Lucia Apolzan a ştiut să găsească chiar şi aici bucurii ale vieţii: *„Părea că micile fericiri stau ascunse în sufletul omului, dând sens şi conţinut adevăratelor valori"* (p. 120). Adevărata sa vocaţie, aceea de cercetare a oamenilor, oriunde s-ar afla ei, s-a făcut resimţită. Timpul petrecut în fabrică i-a adus prilejul surprinderii relaţiilor informale stabilite în colectivul de muncitoare, regulile şi normele morale după care acesta era guvernat. Convorbirile purtate cu oamenii i-au prilejuit cunoaşterea unei noi realităţi sociale: soarta tinerilor plecaţi din sate pentru a lucra la oraş. Perspectiva deschisă în 1947 de Dimitrie Gusti, referitoare la cercetarea ştiinţifică a întreprinderilor industriale, într-o perioadă de profunde transformări economice, politice şi sociale, revenea astfel în actualitate. Din păcate însă, o asemenea cercetare sociologică nu fusese niciodată demarată, iniţiativa pierind o dată cu Institutul Social Român.

Din 1954 se reîntoarce la Institutul Central de Statistică unde, la început, i se oferă o colaborare externă, pentru ca abia în februarie 1956 să fie încadrată într-un post bugetar. Revenirea pe teren se produce în 1955 când, sub semnul noii orientări a institutului, s-au reluat cercetările monografice din mediul rural, de această dată dintr-o perspectivă marxistă, cu accent pe baza materială economică, în satul Topor, din fostul judeţ Vlaşca. După anii de cercetare a realităţilor etnografice din Munţii Apuseni, Lucia Apolzan avea să cunoască Câmpia Dunării. Principalul obiectiv consta în surprinderea noilor stări economice şi sociale rezultate în urma reformei agrare din anul 1945. Se urmărea situaţia gospodăriilor împroprietărite, modul de a lucra pământul în gospodăriile mici, mijloacele de producţie utilizate, producţia animală şi vegetală, circulaţia produselor, dezvoltarea sectorului socialist în agricultură şi relaţiile sociale stabilite pe acest nou fundal. Cercetările aveau să se continue în anul următor, de această dată la Muncelul de Sus din judeţul Iaşi. Revenind la Institutul Central de Statistică, lucrează o vreme la „Revista de statistică", apoi este transferată la Secţia recensământul populaţiei (transformată în Serviciul de publicaţii statistice), unde va lucra până la pensionare, în 1968.

Cel aproape un sfert de veac de activitate profesională şi ştiinţifică desfăşurată în Bucureşti, în anii 1944–1968, la Institutul Social Român, Institutul Central de Statistică şi la Uzinele „7 Noiembrie", *„au însemnat înfruntarea cu dârzenie a evenimentelor cârmuitoare ale vremii"* (p. 152). După părăsirea câmpului muncii profesionale, Lucia Apolzan a lăsat în urmă aceşti ani de abuzuri şi nedreptăţi. Ea a ştiut să privească, după cum însăşi afirmă, partea pozitivă a lucrurilor, *„constatând că acei ani mi-au dovedit că se poate învinge"* (p. 152). Anul 1968 nu a însemnat sfârşitul activităţii sale profesionale, ci, din contră, un nou început. Se va deschide *„un alt câmp activ, al cercetărilor de teren la sate, care abia acum se puteau desfăşura fără chingile birocratismului administrativ, folosind întregul timp fizic şi calendaristic [...]"* (p. 152). Prilejul unei noi cercetări de teren a fost oferit de construcţia hidrocentralei de la Porţile de Fier, impunându-se cercetarea multidisciplinară a zonei afectate, barajului şi lacului de acumulare. Cercetarea, desfăşurată pe durata a cinci ani, între 1967 şi 1971, a fost realizată de Academia Română. Încadrată în grupul de etnologie condus de Romulus Vulcănescu, Lucia Apolzan s-a dedicat studiului rolului pe care aşezările risipite de pe înălţimile carpatice l-au avut în dezvoltarea satelor de tip adunat de la malul Dunării. Cercetările realizate aici i-au permis, aşadar, reluarea, după o îndelungată întrerupere, a studiilor aşezărilor ca tipologie, structură, morfologie, evoluţie, realizate în Munţii Apuseni.

În scopul lărgirii orizontului de cercetare, din 1972, va trece şi la studiul individual al Platformei Luncanilor, din judeţul Hunedoara, cu urme de străvechi vetre de aşezări autohtone. Activitatea desfăşurată timp de un deceniu în aceste ţinuturi este descrisă amănunţit. Sunt prezentate locurile prin care a trecut, oamenii întâlniţi şi activităţile desfăşurate de ei, tipurile de gospodării în

care trăiau etc., precum şi transformările suferite de acestea de-a lungul timpului. O atenţie deosebită este acordată ideilor şi mentalităţilor, sărbătorile de peste an fiind amplu expuse.

Materialele documentare strânse de-a lungul celor patru decenii de studii de teren au apărut sub forma a numeroase articole, în diferite publicaţii de specialitate. Reunirea lor într-un singur volum, intitulat *Carpaţii – tezaur de istorie. Perenitatea aşezărilor risipite pe înălţimi*, s-a produs, în cele din urmă, în 1987 când, după îndelungi amânări, lucrarea vede lumina tiparului. Deşi materialul prezentat nu corespunde întru totul orientărilor politice ale vremii, *„cunoscută fiind aversiunea ceauşistă faţă de independenţa gospodăriilor individuale din aşezările risipite pe platformele montane, aversiune ce mergea până la intenţia desfiinţării lor"* (p. 298), numeroase recenzii au fost publicate în ziare şi reviste cum ar fi: „Flacăra", „Transilvania", „Telegraful român", „Tribuna", „Contemporanul", „România pitorească", „Revista de istorie", „Revista de etnografie şi folclor" etc. Acelaşi volum îi va aduce autoarei, în noiembrie 1990, distincţia Academiei Române cu premiul „Simion Florea Marian".

În finalul volumului sunt expuse fragmente literare (proză şi poezie), prezentate de autoare în cadrul cenaclului „Tudor Vianu". În *Epilog*, Lucia Apolzan le adresează un îndemn viitorilor cercetători: *„Tăria de caracter opune rezistenţă încercărilor de abatere de la drumul năzuinţelor. Te opreşti când apar piedici, purtând mai departe pasiunea în cuget şi în inimă. Ai răbdare, nu-ţi pierde curajul când nori negri întunecă orizontul. Se vor risipi! Fii optimist! Totul este în evoluţie"* (p. 339).

Descriind drumul parcurs de Lucia Apolzan, ca cercetătoare a realităţilor rurale, volumul *Drumuri, încercări, împliniri* a fost scris, după cum însăşi autoarea mărturiseşte, în jurul unei întrebări: *„Poate fi omul răspunzător de destinul său, fără a ţine seama de structura economică, socială şi politică a epocii în care trăieşte?"* (p. 339). Răspunsul poate fi găsit în paginile sale, în drumurile, încercările, dar, mai cu seamă, în împlinirile trăite şi relatate de autoare.

Irina Stănculescu

IOAN OPRIŞ, **Anton Golopenţia. Un destin frânt.** Studiu monografic, Reşiţa, Editura Banatica, 1997, 154 p.

Volumul *Anton Golopenţia. Un destin frânt*, datorat lui Ioan Opriş, readuce în atenţia publicului cititor imaginea marelui om de ştiinţă şi cultură. Intenţia declarată a autorului este aceea de a completa informaţiile deja existente cu noi date privitoare mai cu seamă la ultimii ani din viaţa lui Anton Golopenţia: *„Impus atenţiei cercurilor politice prin vizionarism şi intuiţie, deşi opera sa nu s-a putut împlini, recunoaşterea meritelor sale ştiinţifice se cere din ce în ce mai mult. Cum în ultimii ani au început să apară lucrări care contribuie la reconsiderarea vieţii şi operei învăţatului, nădăjduim că un asemenea proces de restituire să ofere un tablou veridic, completând informaţia ce priveşte mai ales deceniul marilor prefaceri (al cincilea). În acest răstimp, a strălucit meteoric Anton Golopenţia"* (p. 57).

Dovedind o documentare solidă, într-un stil concis şi accesibil cititorului, autorul prezintă documente inedite, provenite din Arhiva S.R.I., referitoare la problemele cu care s-a confruntat Anton Golopenţia în anii tulburi din timpul şi de după cel de al doilea război mondial, acuzaţiile ce i-au fost aduse de regimul comunist, idei şi pasaje din scrisorile acestuia şi chiar fragmente din scrieri nepublicate.

După o trecere în revistă a principalelor realizări ale lui Anton Golopenţia, autorul integrează personalitatea cercetătorului în contextul sociologic al vremii, descriind relaţiile avute de acesta cu marile personalităţi din domeniu, îndeosebi cu Dimitrie Gusti şi Sabin Manuilă. Adept al preocupărilor moderne de documentare socială, Anton Golopenţia considera că documentarea guvernanţilor nu ar trebui să fie limitată la un anumit număr de monografii de sate, convins fiind că starea ţărănimii, în general, nu putea fi ameliorată prin măsuri răzleţe luate în câteva sate „model".

Cum succesul măsurilor adoptate în planul social era condiționat de o documentare cât mai temeinică a guvernanților, convingerea sa era aceea că cercetătorii din domeniul științelor sociale trebuiau să le furnizeze politicienilor cât mai multe informații referitoare la nevoile cetățenilor. Iar statistica ar fi fost știința în măsură să ofere o viziune de ansamblu asupra acestui aspect. Golopenția se remarcă, de altfel, prin procedeele noi de utilizare a datelor statistice din diferite perioade istorice în vederea identificării unor anumite tendințe de evoluție.

Autorul îl încadrează pe Anton Golopenția în contextul politic zbuciumat al acelor vremuri. Cititorul se află în fața unei adevărate drame care se derulează imediat după instalarea regimului comunist.

Așa cum el însuși mărturisea, Anton Golopenția s-a considerat întotdeauna apropiat curentelor de stânga. Cu toate acestea însă, și în ciuda numeroaselor propuneri venite din partea unor lideri politici, el nu s-a implicat politic. Ioan Opriș sintetizează: *„Rezervele lui Golopenția față de curentele vieții politice ni se par firești, ele traversând o epocă de incertitudini teribile, cu confruntări violente de natură politică. Tocmai de aceea, găsind că nu i se potriveau diferite posturi înalte, le-a refuzat, neangajându-se"* (p. 30). Neimplicarea sa politică nu izvora dintr-o antipatie față de liderii comuniști, ci din dorința de a nu adera la nici una dintre grupările aflate în conflict. În octombrie 1944 el avea, așadar, să refuze oferta, venită din partea lui Sabin Manuilă (devenit între timp subsecretar de stat la președinția guvernului) de a accepta postul de secretar general.

Deși prins în vâltoarea evenimentelor din epocă, Anton Golopenția rămâne departe de jocurile politice. Fidel convingerii conform căreia „tehnicianul" statistician trebuia să fie neutru din punct de vedere politic, refuză posturi de conducere ce îi sunt oferite atât de partidele de dreapta, cât și de cele de stânga. Implicarea sa în procesul intentat lui Lucrețiu Pătrășcanu de către autoritățile comuniste ale vremii pare paradoxală, cu atât mai mult cu cât Anton Golopenția însuși mărturisea că s-a considerat întotdeauna apropiat de ideile curentelor de stânga (acestea s-ar fi datorat, consideră Ioan Opriș, originii sale sociale, dar mai ales contactelor cu realitățile economice și politice, înlesnite de numeroase cercetări din mediul rural). Susținând ca *„neajunsurile țării să nu fie mușamalizate, ci dimpotrivă arătate"* (p. 38), Golopenția și-a sprijinit întotdeauna ideile prin argumente științifice. Astfel, el nu s-a arătat potrivnic unei anumite forme de guvernare a țării sau a alteia, ci doar a atras atenția asupra elementelor neadecvate realităților socio-politice. Astfel, deși aprecia apropierea guvernului comunist de *„omul mărunt"* (p. 36), condamna politica acestuia de izolare a României față de Occident și de eliminare a proprietății private, adânc înrădăcinate în mentalitatea românilor. Nici perioada interbelică nu a fost lipsită de neîmpliniri, acesta condamnând lipsa de interes față de condițiile de viață ale muncitorilor și ale țărănimii, limitarea participării acestora la viața politică, la simplul act de ștampilare a buletinelor de vot, lipsa unei vieți sindicale propriu-zise, împiedicarea politicii locale prin centralismul excesiv (p. 39). Criticile sale nu erau, așadar, îndreptate într-o anumită direcție, iar remarcile sale erau făcute de pe poziția omului de știință, și nu de pe aceea a oportunistului politic.

Singura sa „greșeală" a fost, probabil, expunerea sinceră a atitudinilor privitoare la măsurile luate sub regimul comunist, la care s-a adăugat refuzul sistematic de a se angaja în viața politică a vremii. El însuși își va dezvălui principalul motiv al acestui refuz: *„Eram orientat spre stânga înainte de război, dar nu m-am înscris în Partidul Comunist, pentru că nu vream alt stăpân decât știința [...]"* (p. 31) și pentru că dorea să-și apere *„independența în gândire"* (p. 33). Oportunismul politic al contemporanilor săi, ce profitau de pe urma funcțiilor deținute în partid, nu a făcut decât să-i întărească această credință. Cunoscător al realităților țării, Golopenția respingea unele măsuri radicale propuse de platforma comunistă, cum ar fi colectivizarea, convins fiind că trecerea la *„colectivizarea dintr-o dată ar putea costa multe vieți de om în Banat și Ardeal unde proprietatea individuală e mai înrădăcinată decât în Uniunea Sovietică"* (p. 31).

Neimplicarea în politică nu a însemnat refuzul de a colabora cu autoritățile politice, oricare au fost acestea. Fidel convingerilor sale, cum că omul de știință trebuie să ofere politicianului

informaţiile pe baza cărora acesta să ia măsurile cele mai potrivite pentru întreaga populaţie a ţării, Anton Golopenţia a acceptat să realizeze o serie de lucrări cerute de conducerile politice. Astfel, a condus activitatea de inventariere etnică a Transnistriei, în decembrie 1941, din ordinele mareşalului I. Antonescu şi a acceptat şi conlucrarea cu Gh. Gheorghiu-Dej, pregătind, la cererea acestuia, o serie de materiale privind îmbunătăţirea alimentaţiei capitalei în iarna 1944/1945, estimarea necesarului de locuinţe în capitală, propuneri pentru reconstrucţia regiunilor din zona de front a Moldovei, susţinerea de lecţii de statistică la Universitatea populară democratică organizată de Apărarea Patriotică. În octombrie 1949 redactează, după cum el însuşi le intitula, *„nişte sugestii pentru planul de guvernare al celor ce ar conduce ţara, dacă un viitor război ar aduce cu sine căderea de la putere a Partidului Comunist"* (p. 33). Scrise cu intenţia de a fi înmânate lui Sabin Manuilă, aceste *Sugestii* au fost, în cele din urmă, denunţate, de însuşi autorul lor, la 1 martie 1950, anchetatorilor săi. Ioan Opriş se opreşte asupra acestor reflecţii, pentru a le comenta mai pe larg, cu atât mai mult cu cât intuiţiile marelui savant s-au adeverit în mare parte. Vorbind despre problema naţionalităţilor şi raportul acesteia cu expansiunea economică, Golopenţia nota: *„Epoca autorităţii necontestate a principiului naţionalităţilor pare a fi trecut. Acum trec pe planul întâi consideraţiile de geografie economică privind unitatea regiunilor şi a reţelelor de căi de comunicaţii"* (p. 35). Deşi scrisă acum aproape o jumătate de veac, ideea se încadrează perfect în contextul actual în care Uniunea Europeană a devenit deja un fapt real, iar moneda unică europeană a intrat în circulaţie în mai multe ţări. De asemenea, ideea unui plan de *„reconstrucţie intelectuală şi morală"* (p. 35) îşi păstrează actualitatea, când tot mai multe voci vorbesc de necesitatea unei schimbări în mentalitatea oamenilor. Această schimbare, atrage atenţia Golopenţia, nu se va face fără apariţia unor regrete din rândul unor anumite categorii ale populaţiei. De aceea, aceste regrete trebuie reduse la minimum prin păstrarea elementelor utile din vechile reglementări. Schimbarea preconizată de Golopenţia nu trebuia, aşadar, să fie radicală pentru a se evita tulburările de masă. Tot în vederea evitării unor situaţii neplăcute ar fi trebuit să se ia şi anumite *„măsuri de protecţie faţă de bunurile de stat"* (p. 36), în eventualitatea unei prăbuşiri a regimului comunist. Pentru ca industria, transporturile, serviciile publice, agricultura, aparţinând în cea mai mare parte statului, să nu fie distruse de furia maselor, Golopenţia propunea difuzarea din vreme a unor *„indicaţii de comportare faţă de bunurile publice"* (p. 37), instituirea unor pedepse, precizări referitoare la restituirea averilor foştilor proprietari, alcătuirea unor echipe de intervenţie.

Previziunile făcute de Golopenţia nu se mărginesc doar la cadrul naţional. Înţelegând mecanismele acţiunii sociale şi în plan global, el avertiza asupra pericolului marginalizării unor popoare în procesul de evoluţie mondială. El nota că *„orice împiedicare sau întârziere a integrării în civilizaţia şi cultura modernă a unor clase sau popoare de către clasele conducătoare sau puteri coloniale constituie un pericol mondial"* (p. 37). Adept al integrării în modernitate, el a condamnat izolarea României faţă de cultura şi civilizaţia occidentală, datorită intrării ţării în zona de influenţă sovietică. Atitudinea sa era cu atât mai fermă cu cât el însuşi dusese o istovitoare muncă de popularizare a imaginii României în lume, mai cu seamă după Conferinţa de pace de la Paris, din 1946, la care participase în calitate de tehnician statistician al delegaţiei României.

Deşi a constituit o probă importantă în acuzaţiile ce i-au fost aduse, aceste sugestii ale sale *„nu incită* – după cum însuşi autorul lor o sublinia – *la răsturnarea lui* [guvernului – n.n.], *ci stârneşte pe cei ce vor reclama atunci conducerea". „Tehnic şi moderat"*, textul izvora din *„dragoste de popor, şi anume de cei 60–70 % ţărani şi 20–25 % muncitori de tot felul, înainte de toate"*, pentru ca aceştia *„să sufere mai puţin dacă se va produce o schimbare"* (p. 33).

Referitor la atitudinile lui Anton Golopenţia, Ioan Opriş remarcă: *„'Sugestiile' lui Golopenţia atrag anumite semnale de alarmă, care vor fi preocupat pe cei care îl anchetau în numele unui regim ce se intitula democrat şi se credea veşnic. Dar ele au darul de a ilumina şi evenimente viitoare, prefaţând schimbările ce s-au produs abia peste patru decenii de la enunţarea lor". „Constatările lui A. Golopenţia surprind prin limpezimea lor, convingând datorită argumentelor aduse. Ele au darul de a*

propune o serioasă meditație pentru cei care-și asumă, oriunde și oricând, rolul de factori decizionali publici, atrăgându-și judecata – fie și postumă – a faptelor în numele interesului general" (p. 40).

Autorul volumului va prezenta pe larg legăturile stabilite de sociologul român cu diverse personalități din țară (Dimitrie Gusti, Sabin Manuilă, H.H. Stahl, Mircea Eliade, Mihai Pop, C. Brăiloiu, Eugen Ionescu ș.a.) și din străinătate (Joachim Wach, Eugene Pittard, A. Varagnac, Philip Moselly ș.a.), insistând asupra celor avute cu liderii politici ai epocii, în special cu cei comuniști, în scopuri profesionale (Miron Constantinescu, Lucrețiu Pătrășcanu, I. Antonescu ș.a.). Preocupat în permanență de lărgirea informației despre istoria, etnografia, cultura și știința românească în cercurile de specialitate din străinătate și în dorința de a ține la curent, cu ultimele apariții din țară, pe o mare parte dintre românii aflați în afara granițelor, Anton Golopenția le va trimite acestora, în mod sistematic, numeroase materiale documentare. Fragmente din corespondența purtată ilustrează această preocupare.

Bogata experiență de teren i-a adus lui Anton Golopenția cunoașterea unor realități caracteristice lumii rurale, întregindu-i astfel viziunea de ansamblu dobândită datorită studiilor statistice. Orizontul său de înțelegere asupra realităților economico-sociale din mediul rural s-a situat, astfel, cu mult peste cel al celorlalți statisticieni, al economiștilor sau politicienilor vremii. Această apropiere de universul vieții rurale românești se va face simțită și în diverse acțiuni concrete desfășurate de Anton Golopenția. Astfel, ca membru al Societății Franceze de Folclor (soții Golopenția urmaseră cursurile la *L'Ecole des professeurs à l'étranger*), el se va implica direct în proiectul inițiat de această societate, privitor la întocmirea unui anuar folcloric și a unui fișier internațional de arheologie și folclor comparat. În acest sens, va trimite în Franța o serie de cărți, avându-i ca autori pe T. Papahagi, T. Bănățeanu, T. Alexandru, I.A. Candrea, Ștefania Golopenția, D. Gusti, precum și *Anuarul Arhivei de Folclor, Cercetări folclorice* și *Zamolxis*. La propunerea președintelui Societății, A. Varagnac, de a înființa în România o Centrală Națională, Anton Golopenția a consultat mai mulți specialiști români, încercând să rezolve crearea centrului românesc pe lângă Institutul Social Român. Inițiativa, venită din partea unei instituții occidentale, a fost însă chiar de la început privită cu neîncredere și reținere în țară, unde politica izolării de restul Europei vestice era abia la început.

Partea finală a lucrării este consacrată desfășurării evenimentelor din ultimii ani de existență ai lui Anton Golopenția și mărturisirilor acestuia. Materialele inedite prezentate, cum sunt și unele declarații, impresionează prin forța gândurilor exprimate, prin claritatea și limpezimea lor. Până în ultima clipă, Anton Golopenția, conștient de valoarea sa, și-a păstrat convingerea că abilitățile sale profesionale îi vor determina pe activiștii politici să îl folosească. Speranța se amestecă însă cu deznădejdea și groaza că se va sfârși înainte de a fi dat ceea ce se pregătise îndelung a oferi.

Irina Stănculescu

PETRE ISPIRESCU, **Legende sau basmele românilor.** Ediție îngrijită, note și comentarii de Aristița Avramescu. Prefață de Nicolae Constantinescu, București, Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Fundamente", 1997, 406 p.

Poveștile lui Petre Ispirescu au fost și vor continua să rămână, pentru încă multă vreme, una dintre lecturile de căpătâi ale românilor. Indiferent de pregătirea ulterioară și de nivelul intelectual pe care l-au atins, toate generațiile din ultimii o sută patruzeci de ani și-au făcut ucenicia lecturii cu scrierile „unchiașului sfătos", ale „modestului culegător-tipograf" Petre Ispirescu. Pe bună dreptate,

un distins profesor universitar, critic şi istoric literar respectat şi cu largă audienţă, referindu-se la basmele lui Ispirescu, confirma realitatea potrivit căreia „noi toţi le-am auzit încă înainte de a merge la şcoală" şi că, deşi istoria literaturii „îi acordă rareori un locşor autorului, aceasta nu-i împiedică pe copii să-i ştie poveştile pe de rost" (Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, 1, Bucureşti, Editura Minerva, 1990, p. 273).

Nu numai copiii citesc sau ascultă cu plăcere şi interes basmele lui Ispirescu, ci şi maturii. Sunt foarte numeroase mărturiile care atestă circulaţia basmelor lui Ispirescu în mediile folclorice tradiţionale, de pildă, unde povestitorii locali, citind sau ascultând citindu-li-se basmele lui Ispirescu, le reproduc, le repovestesc în maniera proprie, reintroducându-le astfel în circuitul oral.

În sfârşit, încă de la prima lor apariţie, în reviste, în broşurele sau în volume consistent alcătuite, basmele lui Ispirescu s-au bucurat de aprecierea celor mai de seamă scriitori şi cărturari români, din toate timpurile. „Nici un basm românesc n-a avut parte de comentarii mai bogate decât *Tinereţe fără bătrâneţe*, începând cu acela al lui Eminescu şi sfârşind cu acela al lui Noica" (*Ibidem*). Numelor deja amintite să le mai adăugăm pe acelea ale lui Al.I. Odobescu, B.P. Hasdeu, V. Alecsandri, Barbu Delavrancea, Iorgu Iordan, Ovidiu Bîrlea ş.a.m.d. (cf. Mircea Anghelescu, *Introducere în opera lui Petre Ispirescu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1987).

O atât de largă audienţă, o asemenea receptare, rămasă aproape nemodificată până în zilele noastre, impun cu acuitate o anume atenţie faţă de acurateţea editării şi reeditării operei lui Ispirescu, indiferent căreia dintre categoriile de vârstă sau socio-profesionale i se adresează ediţia respectivă. Orice denaturare a textului original, orice intervenţie, voită sau din ignoranţă, a editorului poate avea consecinţe dintre cele mai neplăcute, dezastruoase chiar. Am asistat, de aceea, cu strângere de inimă şi îngrijorare, la asaltul pe care unii editori l-au dat asupra operei lui Ispirescu, în graba nesăbuită de a se îmbogăţi cât mai rapid. Au apărut, în aceşti ani de după 1990, numeroase broşuri şi broşurele, volume şi volumaşe purtând numele lui Ispirescu. Toate, mizând pe setea de lectură a copiilor şi pe audienţa extraordinară a basmelor lui Ispirescu, se adresau cu precădere copiilor şi tineretului, ceea ce sporea gravitatea lucrului.

În aceste condiţii ni s-a părut mai mult decât salutară iniţiativa Fundaţiei Culturale Române de a reedita, în condiţii impecabile din toate punctele de vedere, opera principală (cea care i-a făcut renumele) a lui Petre Ispirescu. Volumul a apărut într-o colecţie, „Fundamente", de pe acum devenită prestigioasă, cu un statut şi un profil bine definite în peisajul nostru editorial (coordonatorul colecţiei: Z. Ornea, redactor: Viola Vancea).

Editura a avut fericita inspiraţie de a încredinţa alcătuirea volumului celui mai bun şi mai autorizat cunoscător al operei lui Ispirescu, al manuscriselor şi tipăriturilor sale în reviste şi volume: doamna Aristiţa Avramescu, unul dintre cei mai competenţi şi mai dinamici editori din România ultimilor patruzeci de ani.

Doamna Aristiţa Avramescu şi-a asumat dificila sarcină de a repune în circuitul cultural şi ştiinţific opera lui Petre Ispirescu, misiune nu tocmai uşoară şi, după cum am văzut până acum, plină de riscuri şi de răspunderi. A început prin a îngriji ediţia de *Legende sau basmele românilor*, prefaţată de Iorgu Iordan, apărută la Editura pentru Literatură, în 1968. A continuat cu *Lupul pârcălab*. Snoave şi zicători populare, prefaţă de Adrian Fochi, Editura Minerva, 1970. Apărute în „tiraje de masă" (ceea ce însemna 30–100.000 exemplare!), bine primite de critica de specialitate şi, mai ales, rapid epuizate, aceste două volume au constituit atelierul în care doamna Avramescu s-a familiarizat cu opera lui Ispirescu, cu cerinţele pe care le impunea editarea ei într-o variantă definitivă, după toate rigorile normelor în vigoare ale ediţiilor ştiinţifice. Şi astfel, într-un timp foarte scurt, doamna Avramescu şi-a pus semnătura pe cea mai reprezentativă şi cuprinzătoare ediţie Ispirescu, rămasă de referinţă în literatura de specialitate până astăzi (Petre Ispirescu, *Opere*. I. Ediţie îngrijită, note şi variante, glosar şi bibliografie de Aristiţa Avramescu. Studiu introductiv de Corneliu Bărbulescu, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969; Idem, *Opere*. II. *Snoave sau poveşti populare. Povestiri istorice. Varia. Manuscrise şi corespondenţă*, Bucureşti, Editura Minerva, 1971). Aparatul critic al

acestei ediții este remarcabil, ceea ce a determinat o revigorare a studiilor consacrate personalității și operei lui Ispirescu, notele și comentariile doamnei Aristița Avramescu constituindu-se în surse de prima mână, cele mai complete și singurele încă, până în momentul de față, de o asemenea amploare și exactitate.

Acestea fiind datele problemei, ne îngăduim o nedumerire totuși. În folcloristica românească s-au remarcat câțiva editori de mare calibru: Aristița Avramescu, Iordan Datcu, Ioan Șerb, C. Mohanu, I. Oprișan și încă alți câțiva. Nici critica folcloristică, nici istoria folcloristicii nu le-a remarcat contribuția menționabilă, rolul de netăgăduit în alcătuirea acestor indispensabile instrumente de lucru care sunt edițiile științifice, în punerea în lumină, prin note, comentarii, studii introductive etc., a unor aspecte foarte importante ale personalității și operei unor folcloriști din trecut, culegători sau teoreticieni. Ceea ce, trebuie să recunoaștem, nu este tocmai corect, potrivit realității. Reținem și remarcăm un studiu sau articol de 20–30 de pagini și nu acordăm atenția și însemnătatea cuvenite unor note și comentarii, liste biobibliografice etc. de zeci de pagini fără de care studiul operei în discuție ar suferi enorm. Este și aceasta una dintre lacunele care se manifestă în viziunea noastră asupra domeniului, o manieră în mod sigur inechitabilă de a stabili pe o bază reală adevărata ierarhie a valorilor în folcloristica românească.

Cea de a doua intuiție fericită a Editurii Fundației Culturale Române a fost aceea de a încredința alcătuirea studiului de prezentare a volumului unui specialist, bun cunoscător al operei lui Petre Ispirescu, cu o viziune modernă asupra domeniului în ansamblul său.

Domnul profesor Nicolae Constantinescu este un bun cunoscător al operei lui Ispirescu. A prefațat, între altele, antologia Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, București, Editura Minerva, col. „Meșterul Manole", 1989, antologie alcătuită de doamna Aurora Slobodeanu, textele din acest volum fiind „reproduse după ediția *Legende sau basmele românilor*, vol. I. Ediție îngrijită de Aristița Avramescu, București, Editura Cartea Românească, 1988", ceea ce, după cum vedem, adaugă o nouă contribuție, pe lângă cele enumerate mai sus, a doamnei Avramescu la popularizarea operei lui Ispirescu.

În prefața din 1989, intitulată semnificativ *Lumea basmelor lui Petre Ispirescu*, domnul Constantinescu face unele considerații de extremă însemnătate asupra operei lui Ispirescu. După ce rememorează diversele puncte de vedere și contribuții ale celor ce s-au ocupat de basmele lui Ispirescu, domnul Constantinescu insistă, aducând o nouă interpretare, asupra apartenenței lui Ispirescu, a poveștilor sale și a celor care i le-au comunicat la mediul bucureștean, ceea ce schimbă dintr-o dată optica de receptare și judecare a operei ispiresciene. Alte considerații, de aceeași factură novatoare, se referă la faptul că Ispirescu *și-a scris basmele pentru a fi citite*, ceea ce, iarăși, este de natură să pună lucrurile pe un alt făgaș.

În prefața la ediția pe care o recenzăm domnul Constantinescu reia aceste observații, extinzându-le, insistând asupra argumentelor aduse în sprijin. Lecturând cele două prefețe, care se continuă și se completează una pe alta, vom avea o imagine nouă a lui Ispirescu și a operei sale, mai aproape de realitate. „Basmele culese și publicate de Petre Ispirescu – atrage atenția prefațatorul [...] fac parte din «lectura obligatorie» a oricărui cititor de literatură română, intră în «cartea de aur a scripturilor române», deși cel care le-a așezat pe hârtie se numea cu modestie un culegător-tipograf și nu bănuia, poate, la vremea aceea, cariera pe care acestea aveau să o facă în timp, în cultura română [...]. O notă aparte a basmelor culese de Ispirescu, dar și de N. Filimon, precum și, ceva mai târziu, de G. Dem. Teodorescu, o constituie faptul că, în marea lor majoritate, provin nu din mediul sătesc, la care ne-am obișnuit să raportăm, dintr-un reflex tradiționalist-ruralist, folclorul, creația populară, ci din mediul urban, chiar din Bucureștii ultimelor decenii ale veacului trecut [...]. Ceea ce, în mod cert, este bucureștean în basmele lui Ispirescu este stilul".

La noi, cercetările de etnologie urbană sunt abia la început. Unii cred chiar, și desigur se înșală, că această disciplină științifică nici n-ar exista în România. În *Lumea basmelor lui Petre Ispirescu*, dl. Constantinescu remarcă câteva elemente semnificative de etnologie urbană, de care

trebuie să se țină seama nu numai pentru înțelegerea și interpretarea basmelor lui Ispirescu, a mediului specific și a timpului în care au fost scrise, ci și pentru conturarea unora dintre particularitățile proprii etnologiei urbane românești, ca disciplină științifică autonomă.

Din această perspectivă, opera lui Ispirescu impune o nouă lectură, dar o lectură extinsă asupra tuturor scrierilor sale, inclusiv asupra celor rămase în manuscris. Iar pentru ca această lectură să se dovedească fertilă și să ajute efortului de reinterpretare a operei „culegătorului-tipograf", trebuie să se înceapă cu o reconstituire a vieții integrale a Bucureștiului anilor 1830–1870, sub raportul cultural, științific, edilitar, demografic, arhitectonic, al meseriilor, categoriilor sociale, al folclorului și etnografiei etc., într-un cuvânt al vieții de toate zilele. Iar sursa documentară cea mai relevantă nu poate fi alta decât presa timpului, amintirile și memoriile contemporanilor, cele câteva istorii ale Bucureștiului scrise și tipărite la vremea respectivă. Abia atunci vom sesiza, ca o particularitate cu semnificații deosebite, însemnătatea, științifică pentru cercetătorul de azi, de așezare în context a indicațiilor, supărător de sumare totuși, ale lui Ispirescu asupra subiecților care i-au „comunicat" basmele. O precizare ca aceea ce însoțește basmul *Numai cu vitele se scoate sărăcia din casă*: „Povestit de un *țăran* din satul Colintina, *muncitor la presa mecanică de tipărit*" [subl. ns. – A.D.], pusă în contextul amintit ne va da o altă imagine asupra originii basmelor lui Ispirescu, asupra a ceea ce am putea numi *procesul de urbanizare a basmului popular*, proces care implică cel puțin două etape succesive: 1. varianta modificată, adaptată stării „țăranului-muncitor"; 2. varianta rescrisă de Ispirescu, potrivit normelor și concepției sale proprii.

În aceeași operațiune de reașezare a cercetării în parametrii reali se înscriu și alte coordonate, cum ar fi urmele detectabile ale lecturilor lui Ispirescu (sau ale celor ce i-au comunicat basmele) din cărțile populare, cu o extraordinară circulație și cu o la fel de mare audiență tocmai în mediile în care a trăit și din care și-a cules Ispirescu basmele. Sau la fel de vizibilele influențe ale Bisericii Ortodoxe și ale acțiunilor sale de combatere a superstițiilor sau a unor practici vrăjitorești din epocă.

Ispirescu, s-a subliniat adesea, a fost un autodidact. Chiar el precizează undeva că nu avea decât patru clase. Ceea ce i-a făcut pe unii folcloriști să-l asimileze povestitorului-țăran și, de aici, o întreagă și sofisticată construcție în legătură cu „autenticitatea" basmelor sale, cu caracterul lor „popular-țărănesc". Nimic mai fals. Pentru vremea lui, și nu numai, Ispirescu avea o lectură impresionantă, foarte diversă. Din corespondența și însemnările lui aflăm că a citit, printre altele, patru volume din „Magazin istoric", *Cuvente den bătrâni*, *Pravila* lui Vasile Lupu, din 1646, *Pravila* lui Matei Basarab, din 1652, *Psaltirea* lui Dosoftei, din 1680, *Paremiarul* lui Dosoftei, din 1683, *Învățăturile creștinești*, din 1700, opera lui C. Negruzzi, *Terra nostra*, de P. S. Aurelian, *Evanghelia* de la Govora, 1642, *Psaltirea* tipărită la Belgrad în 1651; face extrase din *Psaltirea* lui Dosoftei și *Biblia de la București*, din operele lui Gr. M. Alexandrescu, I. Văcărescu, C. Stamate, C. Conachi, C. Faca, I. H. Rădulescu, B. P. Mumuleanu ș.a.m.d. Înseamnă aceasta lipsă de cultură? Câți oare dintre contemporanii noștri se pot lăuda că au răsfoit măcar lucrările respective? Iată deci sub ce strat de cultură se ascundea „modestul culegător-tipograf" Petre Ispirescu.

Să nu uităm, de asemenea, că Ispirescu s-a aflat mai tot timpul în preajma marilor noștri scriitori și cărturari: Al.I. Odobescu, B.P. Hasdeu, Titu Maiorescu, Vasile Alecsandri. Ispirescu participă la ședințele „Junimii" unde ține chiar și o conferință despre *Pomul de Crăciun*, pe care apoi o publică în „Convorbiri literare" și în broșură separată. A rămas oare Ispirescu imun, „nealterat" la influențele și existența aproape cotidiană în compania acestor intelectuali de elită ai vremii sale? În mod sigur nu, și influențele se repercutează, fără îndoială, nu numai asupra formației sale intelectuale, nu numai asupra concepțiilor sale despre cultura populară, a rosturilor și modalităților sale de valorificare, ci, în mod evident, și asupra scrisului lui Ispirescu, luat în întregul său. Iată, din acest punct de vedere, o mărturie a lui Ispirescu, din 1880, care ni se pare edificatoare: „Eu, iubite domnule Jarnik, mi-am fost singurul profesor, singurul îndrumător. N-am avut pe nimeni măcar să-mi arate, ori să-mi spuie ce să citesc sau să învăț măcar că tipografia din cea mai fragedă juneție, îmi lua pe fiecare zi, cel puțin zece ore de lucru. Când m-am încumes câteodată, cu destulă sfială și atunci, să arăt la

câte cineva din procopsiții noștri câte ceva din ceea ce mă tăia și pe mine capul să scriu, ori să întreb ce ar fi folositor să citesc sau să învăț, am întâmpinat vorbe descurajatoare și îndărătnicitoare, care mă făceau să cred că eu n-aș fi bun de nimic în republica literelor... Ascultam, numai, când se întâmpla să se întâlnească pe la tipografie câte doi sau mai mulți procopsiți, la ceea ce vorbeau ei, trăgeam cu urechea la ceea ce discutau și începeam a mă consulta cu mine însumi și a scrie câte ceva că poate să fiu întru ceva capabil a face. Alte încercări n-am mai făcut. *Mulțumită însă d-lor Odobescu și Tocilescu*, la care am găsit o desăvârșită bunăvoință și neîngâmfare literară, *care m-au povățuit și m-au îndemnat întru a scri în limba poporului, ba încă mi-au și indicat cam ce izvoare să consult* [subl. ns. – A.D.]" (apud Traian Ionescu-Nișcov, *Corespondența dintre Jan Urban Jarnik și Petre Ispirescu*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor", XII (1963), nr. 3–4, p. 653).

Sunt încă multe alte aspecte prea puțin cunoscute și puse în valoare. Asupra unora dintre ele am atras atenția în două studii publicate acum aproape trei decenii (*Petre Ispirescu – 80 de ani de la moarte*, în REF, 12 (1967), nr. 6, p. 477–490; *Preocupări pentru folclor la „Țăranul român"*, în REF, 15 (1970), nr. 1, p. 41–53), altele au fost puse cu argumente convingătoare de dl. profesor Mircea Anghelescu în atât de valoroasa monografie (*Introducere în opera lui Petre Ispirescu*, București, Editura Minerva, 1987), iar în cele două prefețe pe care le-am amintit (*Lumea basmelor lui Ispirescu*, în Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*. Antologie alcătuită de Aurora Slobodeanu, București, Editura Minerva, 1989, p. 5–21, și *Cititor în basme*, în Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*. Ediție îngrijită, note și comentarii de Aristița Avramescu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. V–XII), dl. profesor Nicolae Constantinescu extinde aria de investigație și interpretare, aducând-o pe direcția firească.

Fiecare generație a interpretat și valorificat opera lui Ispirescu potrivit cerințelor și orientărilor momentului dat, a metodologiei specifice disciplinei științifice respective: folcloristică, istoria literaturii, istoriografie ș.a.m.d.

Recitindu-l acum pe Ispirescu, în ediția de la Fundația Culturală Română, ne-am dat seama, cum se poate vedea și din cele câteva chestiuni abordate tangențial în aceste rânduri, că Petre Ispirescu rămâne încă departe de a fi cunoscut și înțeles așa cum s-ar cuveni. Rămâne, de aceea, ca o prioritate, sarcina de a-i cerceta opera și personalitatea în toată complexitatea ei, într-o viziune etnologică modernă. Aceasta este și explicația pentru îngăduința de a avansa cele câteva sugestii din rândurile de față.

Al. Dobre

MIHAIL CANIANU, **Studii și culegeri de folclor românesc**. Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea. Cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu. Studiu introductiv de Al. Dobre. Glosar, indicele subiecților anchetați și bibliografie de Mihail M. Robea, București, Editura Minerva, Colecția „Folcloriști și etnografi evrei din România", 1999, 280 p.

Colecția „Folcloriști și etnografi evrei din România", inițiată de Centrul de Studii Ebraice din cadrul Facultății de Litere a Universității din București, a debutat în anul 1999 cu reeditarea lucrărilor reprezentative din activitatea de folclorist a lui Mihail Canianu (Moritz Cahana), adunate sub titlul general *Studii și culegeri de folclor românesc*.

Prima culegere de texte poetice populare (constituind primul capitol al lucrării de față) a lui Canianu a fost publicată acum un secol (în 1888), în Iași, la Editura Librăria Frații Șaraga. Titlul

conţinea o indicaţie importantă pentru metoda adoptată în înregistrarea şi tipărirea publicaţiilor folclorice: „culese şi publicate întocmai cum se zic". Culegătorul recurgea deci la o transcriere exactă a textelor, publicându-le în forma în care circulau, neintervenind nici în limba folosită de informatori, nici în structura poetică. Impunea astfel o metodă nouă de înregistrare şi tipărire a textului folcloric, putând fi considerat un cap de serie în această direcţie.

Poezii populare. Doine se deschide cu o prefaţă (reprodusă integral în acest volum) în care Mihail Canianu îşi expunea părerile cu privire la literatura populară în general, la însemnătatea acestui segment foarte important pentru cultura unui popor, precum şi concepţia sa asupra metodei de culegere şi publicare a producţiilor folclorice. În acest preambul, datat „Iaşi, 1888, fevruarie în 20 de zile", relua şi preciza ideea din titlu: „Culegătoriul acestor doine a crezut cu cale a merge şi mai departe, dându-şi silinţa de a înfăţoşa cetitoriului chiar limba locală din partea de sus a Moldovei, pe unde a cules. Căci într-adevăr datoria culegătoriului literaturei populare e de a nu schimba absolut nemic, ci, din contra, de a lucra cu atâta băgare de seamă, cu atâta conştiinţă, încât cetitoriul competent să remâie pe deplin încredinţat că nu s-a făcut nici o îndreptare, că nu s-a adus nici o întocmire, că nu s-a adus şi nu s-a falsificat nemic." (p. 5). Acest fragment vine ca o concluzie metodologică şi ca precizare la obiecţiile pe care Canianu le ridică faţă de două tipuri de culegeri anterioare – cea a lui At. Marienescu şi cea a lui Alecsandri, remarcând însă că, în cazul celui de al doilea, e vorba de „o tendinţă mai înaltă, adică de a înfăţoşa cetitoriului pe ţăranul român cu farmecul unei limbi armonioase şi versificaţiuni corecte" (p. 4).

Apare în fragmentul citat anterior interesul culegătorului şi pentru un destinatar specializat, şi anume pentru „cetitoriul competent", pentru un alt tip de receptor – specialistul interesat mai puţin de aspectul estetic al poeziei populare cât mai ales de originalitatea materialului pus la dispoziţie. Culegătorul garantează astfel autenticitatea textelor ce pot deveni premise sigure pentru studii ulterioare (ideea autenticităţii este susţinută şi de transcrierea textelor, Canianu folosind un număr minim de semne grafice speciale, făcând lectura accesibilă). Autorul acestei culegeri trasează în acest fel o nouă direcţie metodologică în care se înscriu colecţiile lui Miron Pompiliu, Burada, Jarnik – Bârseanu şi Teodorescu şi care valorizează în mod diferit literatura populară: „S-a răspândit convingerea că numai o literatură culeasă aşa cum se găseşte în gura poporului, fără nici o schimbare, fără adaos sau restricţiuni poate să ne înfăţişeze ceea ce crede şi gândeşte poporul, precum şi graiul lui cel simplu" (p. 4)

Pe lângă necesitatea autenticităţii şi a accesibilităţii textelor culese, Canianu se referă şi la înregistrarea sistematică a materialelor prin exploatarea unor arii geografice restrânse. Urmăreşte astfel alcătuirea unor colecţii cu caracter zonal, care, asamblate, vor constitui o structură unitară: „Pe de altă parte este adevărat că sutele de bucăţi, mici petice, cari uneori apar a nu avea un înţeles mulţumitoriu, vor trebui, cu timpul, reconstituite. [...]. Numai după ce vom avea la îndemână numeroase şi bogate colecţiuni, numai atunci se va putea întreprinde reconstituirea despre care am vorbit" (p. 5).

Acest program metodologic schiţat în prefaţă va fi susţinut şi argumentat de întreaga activitate de folclorist a lui Mihail Canianu.

Colecţia *Poezii popular. Doine*, publicată în 1888 şi reeditată în 1893, are drept motto textul doinei *„Frundzî verdi tirliplic, / Di când iaram copchil nic / Doina o ştiu şî doina o dzâc"* (auzită de la Vasile Toma din Deleni). Este interesantă această prefaţă din două motive. Pe de o parte, indică o deplasare a accentului de la cântecul bătrânesc către cel liric, subliniind atât valoarea documentară şi artistică a textelor lirice, cât şi schimbarea de direcţie în interesul folcloriştilor. Pe de altă parte, textul ales are valoare de metalimbaj, fiind în esenţă un „cântec despre cântec" şi având rolul de a motiva alegerea materialului pentru această colecţie.

Culegerea este structurată în două părţi: I. *Dor, dragoste şi jale* şi II. *Cătănie şi haiducie* (conţinând în total 333 de texte) şi se încheie cu explicarea a aproximativ 200 de cuvinte „neobicinuite peste tot". Majoritatea textelor provin de la un număr redus de informatori şi de pe o

arie geografică restrânsă: jud. Botoşani (com. Deleni, Hârlău, Prajeni, Flămânzi, Lătăi), jud. Iaşi (com. Bădeni, Cepleniţa, Cotnari) şi jud. Neamţ (com. Drăguşeni), aducând un preţios şi reprezentativ material documentar pentru această zonă folclorică. Indică de asemenea şi variante înregistrate la alte culegeri, precum şi variante descoperite pe teren. De exemplu, textul LXXII este înregistrat ca „variantă la numărul LXXI din acest volum". La fel şi textele CIII (variantă la CI), CXL („variantă la precedenta") etc.

Poeziile din prima parte a colecţiei, cele adunate sub titlul *Dor, dragoste şi jale* sunt, din punct de vedere tematic, reprezentative pentru acest segment al liricii populare. Dorul şi dragostea sunt surprinse în multiplele lor ipostaze. De la manifestarea organică (*„Ardi, ardi, nu sî stângi / Doru, maicî, răŭ mă frigi / Bate vântu, ĭarba-nĭ culcî, / Doru, maicî, mă usucî"* – II sau *„Cî di friguri dzacî ti scolî, / Di dragoste dzacî şî morî"* – XXXVII) până la motivarea trăirilor (*„Frundzî verdi ş-on dudăŭ, / Di ci n-o lăsat Dumnădzăŭ / Ci-oi iubî sî cii a nĭeŭ / Şî sî mor când oĭ vrè ieu?"* – VIII sau *„Cal balan şî şăua niagrî / Frâu verdi di matasî / Ni-o venit cu dor di-acasî, / Di copchii şi di nevastî"* – XXXIII).

Personajele care populează imaginarul acestor texte se înscriu în dublete dihotomice: omul drag – omul urât, omul sărac – omul bogat sau reflectă anumite relaţii sociale din viaţa satului (relaţia noră – soacră, textul XIII). De multe ori în versuri este cristalizat portretul fiinţei iubite – al mândrei – stabilind în acest fel un ideal feminin (schiţat prin structuri comparative): *„Frundzî verdi trii castani, / Când ti văd trecând pi carari, / Ca o driaptî lumănari, / Iţ ĭara statu / Ca bradu, / Nijlocu ca ş-on crin, / Feţâşoara – trandacir"* (XXXIX).

Nu lipsesc însă accentele satirice menite a amenda evenimentele sau comportamentele care nu subscriu codului nescris după care „funcţionează" colectivitatea: *„Frundzî verdi lemn di scaĭ, / Di tinerel mă-nsuraĭ, / Tinericî ni-o luai / Di-o sută cindzăcî di aĭ, / Nu poati roadi malaĭ, / Numa' giandrî dacî-ĭ daĭ"* (LXXXVIII) sau *„Alunaş cu crianga-n drum, / Iacî Ghiţî cĭal fudul, / Cum umblî pi câmp nebun / Cu basma nĭagrî la mânî, / Culegând la mătrăgunî; / Pântr-o curvî ş-o dubinî, / Ni-am lăsat o gospodinî"* (CCXLIX).

Doina cu valoare de metatext, aşezată ca motto, nu este singura structură lirică aparte a colecţiei. Al doilea text al părţii a doua (textul CCCI) ar putea fi catalogat, adoptând un termen aplicat prozei, drept „poezie în poezie". Interesant aici este verbul „a cânta", indicând modalitatea de circulaţie şi transmitere a poeziei: „[...] *Ci stau cu ochi tot la paşcî / Sî cu gându tot di ducî / Sî din gurî aşî cântau: «Frundzî verdi, foai latî* [...] »".

Textele aparţinând liricii de cătănie din partea a doua a colecţiei surprind etapele vieţii de soldat: încorporarea (texte: CCC, CCCVI, CCCIX, CCCX), stagiul militar – cătănia propriu-zisă (CCCV) şi războiul (CCCIV), precum şi statutul social aparte al cătăniei (CCCXVII, CCCV).

Pe lângă culegeri şi studii proprii, activitatea de folclorist a lui Canianu înregistrează şi o substanţială colaborare la două dintre cele mai importante colecţii de folclor românesc. Este vorba de *Materialuri folkloristice*, apărută în 1900 sub direcţia şi numele lui Grigore Tocilescu, precum şi de *Proverbele românilor*, publicată între 1895 şi 1903 de Iuliu A. Zanne. Materialele culese de Canianu şi încorporate în aceste două lucrări se adaugă activităţii folcloristului, îmbogăţindu-i inventarul de texte înregistrate. Acest set de materiale, delimitate de contextul în care au apărut iniţial şi incluse în lucrarea de faţă, ajută la conturarea cât mai exactă a contribuţiei folcloristului la culegerea şi tezaurizarea producţiilor folclorice româneşti.

Activitatea lui Canianu este remarcabilă şi în domeniul prozei populare prin publicarea în transcriere fonetică a basmului *Kipăruş Petrul Făt-Frumos* (povesti culiasî pi moldoveneşti) – publicată prima dată în 1889, în ziarul „Românul". Precizarea din paranteză indică o anumită orientare metodologică – aceeaşi ca şi în cazul culegerii din 1888, de data aceasta însă aplicată la proza populară. Canianu publică o poveste „culiasî pi moldoveneşti ", neintervenind nici în substanţa textului, nici în forma lui. Basmul (inclus în volumul pe care îl recenzăm) devine astfel un element important în demonstrarea metodei de cercetare adoptată, adăugându-se şi îmbogăţind, în acelaşi timp, corpusul de texte culese de folclorist.

Un foarte important segment din activitatea de cercetător a lui Canianu îl constituie capitolul dedicat descântecelor, farmecelor şi vrăjilor, domeniu în care a debutat în 1889 cu un „descântec de desfăcut", urmat în anii 1893–1894 de studiul monografic intitulat *Din psicologia poporană. Descântece, farmece, vrăji.*

Studiul consacrat deochiului debutează cu un scurt istoric al credinţelor şi practicilor, oprindu-se atât la credinţele popoarelor din antichitate, cât şi la cele ale unor popoare din Africa şi din Orient. Îşi delimitează apoi „obiectul de studiu" pornind de la explicarea expresiei „a avea ochi răi", expresie ce conturează credinţa populară în puterea unor persoane de a „aduce rău celui la care se uită" (p. 128). Detaliază apoi explicaţia şi conturează cu exactitate domeniul precizând cine deoache şi cine se deoache, cine are ochi răi şi de ce deoache o persoană. Ajunge în acest fel la sensul termenului generic al bolii („De aici, provine şi numele de deochi, ca efect al privirii ochilor, adică boala provocată de ochi", p. 128) şi la o definiţie a deochiului („La români, credinţa e că deochiul e efectul privirii fixe şi pătrunzătoare a unui om cu ochi răi asupra cuiva. Mai întotdeauna deochiul se produce când cineva are o calitate oarecare la superlativ şi e mult admirat în faţă", p. 128). După aceste precizări preliminare urmează simptomatologia şi măsurile profilactice înregistrate în diferite regiuni ale ţării şi comparate cu practici ale altor popoare. Benghiul folosit atât în Moldova, cât şi în Muntenia (zbenghiu) se întâlneşte şi la evrei sau la populaţia din Pelopones, iar scuipatul, ca metodă preventivă, era utilizată şi de romani.

Partea a doua a acestui prim studiu monografic cuprinde tipuri de decântec cu variantele lor. Primul descântec înregistrat este cel performat de moaşă după prima scaldă a copilului. Culegătorul nu se limitează la a înregistra doar textul separat de contextul performării, ci surprinde caracterul sincretic al practicii. Componenta verbală este urmărită ca parte integrantă a unei manifestări complexe ce presupune atât gesturi şi acţiuni, cât şi un adevărat instrumentar magic. Cuvintele, gesturile şi obiectele au fiecare rolurile lor supuse însă unui unic scop – vindecarea. Componenta gestuală şi cea reprezentată de obiecte explică sau completează textul, structura poetică repetând la nivel ideatic acţiunile magice („Apoi udându-l cu limba pe frunte şi scuipând jos, zice mai departe: *«Cum îşi linge oaia mielul / Şi vaca viţelul, / Aşa spăl eu pe (numele) / De toate deochituri, / De toate mirături, / Cu limba îl spălai / Şi la pământ îl lepădai»*", p. 133).

Studiul lui Canianu înregistrează nu doar tipuri de descântece specializate pe tipuri de beneficiari (pentru copil, pentru mireasă, pentru vite), ci şi practici profilactice (legarea firului roşu, înfigerea unui cuţit sau a unor ace, alăptarea copilului de către o femeie recunoscută ca vrăjitoare etc.) oferind şi variante din diferite regiuni ale ţării.

Culegătorul clasifică în final descântecele de deochi, stabilind patru tipuri principale (a) Se sting cărbuni, b) Se descântă, c) Se pun ouă la stele, d) Se toarnă plumb ori cositor – p. 136) a căror prezentare porneşte de la descrierea generală a practicii pentru a ajunge la particularităţi regionale.

Ultima parte a acestui studiu este rezervată doar textelor unor descântece (numite „variante") „din aproape toate judeţele din ţară", Canianu indicând data, locul şi numele informatorilor, precum şi variante.

Textul numărul 39 („rugăciune de deochi" scoasă din Aghiiasmatar mic sau Scurtare de molitvelnic) semnalează interesul culegătorului pentru un tip special de descântece – descântecele-rugăciuni – des utilizat în practicile tradiţionale, având de aceea o deosebită însemnătate ştiinţifică.

Cel de-al doilea studiu monografic al lui Canianu are ca obiect „Faptul". Ca şi în cazul „Deochiului" începe prin a preciza terminologia populară circumscrisă acestei practici (faptul, făcutul, datul, adusul, pusul, adăpatul ori aruncatul), explicând apoi cauzele şi simptomatologia pentru a ajunge la practica propriu-zisă („a face ceva"). Urmând logica lucrurilor, Mihail Canianu notează apoi „desfăcutul", care presupune, ca şi în cazul descântecelor de deochi, text, gesturi şi obiecte sau plante. Intervin în aceste practici şi indicaţii sau interdicţii rituale: descântătoarea nu trebuie să vorbească („În tot timpul cât de duce cineva după apă neîncepută nu trebuie să vorbească cu nimenea nici la dus, nici la întors, altfel nu e de leac", p. 168), se descântă doar în anumite zile sau în anumite

momente ale zilei („Se descântă în trei zile de-a rândul şi numai marţea, joia şi sâmbăta, de la trei ori pe zi, adică în trei răstimpuri: dimineaţa, la amiază şi seara; nicidecum la lună nouă, şi la pişcatul lunei", p. 169) sau indicaţii pentru performerii nespecializaţi („Cine nu ştie a descânta poate vindeca de fapt spălând bolnavul cu apă dulce [...]", p. 169).

Canianu vorbeşte nu numai despre descântecele de desfăcut, ci şi de rugăciunile de dezlegat utilizate ca alternativă la descântecul babelor („Şi dacă trage de moarte, neputând să-şi dea sufletul, şi dacă nici leac sau descântec băbesc nu i-a putut aduce vreo îndreptare, atunci cei din Transilvania recurg la biserică, chemând preotul să-i citească rugăciunile de deochi, şi dacă nici atunci nu moare, cei din apropierea bolnavului aleargă din nou la babe", p. 172).

Unele texte din acest studiu conţin în însăşi structura lor poetică fie gesturile şi acţiunile performerului („[...] *Pe mine / M-au trimis / În calea voastră, / Răul / Să vi-l stric, / Faptul / Să-l împrăştii / Datul / Să-l împărţesc, / Pusul / Să-l amestec, / Aruncatul / Să-l suflu / Adăpatul / Să-l vărs*", text nr. 59), fie adevărate inventare de substanţe şi obiecte magice (text nr. 58), precum şi enumerări ale tipurilor cunoscute de fapt (text nr. 62, 63) – această caracteristică a textului susţinând credinţa potrivit căreia şi simpla rostire poate fi eficace.

În încheiere se poate afirma că cele două micromonografii ale lui Mihail Canianu au o valoare ştiinţifică deosebită mai ales pentru că încearcă să construiască o imagine cât mai exactă şi mai cuprinzătoare a acestui segment din folclorul românesc. *Deochiul* şi *Faptul* nu conservă numai textele, ci refac universul practicilor terapeutice populare cu toate componentele: actanţi, gesturi şi acţiuni, plante şi substanţe, timp şi spaţiu ritual, cuvintele şi momentele – foarte bine stabilite – în care textul intervine în decursul descântecului.

Nemenţionate de colecţiile ulterioare – inclusiv în corpusul lui Artur Gorovei – aceste două studii incluse în volum reprezintă atât un material important pentru conturarea activităţii culegătorului, cât şi o bază de documentare pentru cercetarea acestui segment al folclorului românesc.

Ediţia de faţă este îmbogăţită cu un aparat critic relevant. *Cuvântul înainte* semnat de Alexandru Dobre marchează însemnătatea lucrărilor lui Canianu şi punctează etapele activităţii folcloristului, raportându-le la momentele importante din istoria folcloristicii româneşti. Acestuia i se adaugă bibliografiile întocmite de M. Robea: Bibliografia folosită de M. Canianu şi Bibliografia lucrărilor lui Mihail Canianu. Tot acest aparat critic facilitează atât lectura volumului, cât şi caracterizarea întregii opere a lui Canianu.

Reunirea lucrărilor celor mai reprezentative îi conferă o altă imagine acestui specialist şi îl aşază definitiv pe locul ce i se cuvine în folcloristica românească.

Anca Stere

OFELIA VĂDUVA, **Magia darului**, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997, 266 p.

Prin implicarea valenţelor sale materiale şi spirituale în întreaga sferă a relaţiilor umane, cu divinitatea şi cu spiritele strămoşilor, darul are statutul de valoare culturală. Multiplele faţete, ca şi modul în care, „prin conţinutul său normativ", darul deţine un rol „important în conturarea identităţii culturale a unui grup", fac obiectul cărţii de faţă. Înţelegându-l ca act de comunicare desfăşurat într-un limbaj sincretic, dna Ofelia Văduva optează pentru o analiză interdisciplinară a problematicii darului, apelând la instrumente şi informaţii de tip etnologic, sociologic, lingvistic şi psihologic.

Făcând o *Introducere în teoria darului*, dna Ofelia Văduva nu-şi dovedeşte doar aptitudinile sintetice, reuşind să extragă din bibliografia avută la dispoziţie elementele esenţiale şi reprezentative ale diverselor teorii şi orientări în modul de înţelegere a darului, ci şi spiritul critic inerent oricărei activităţi de cercetare. „În esenţă, noţiunea de dar exprimă o relaţie bilaterală între un donator şi un primitor (donatar), relaţie ce poate fi modelată în două moduri: un donator dă un dar unui donatar sau mai mulţi donatori dau mai multe daruri mai multor donatari. Aceste modele predomină în timp şi spaţiu, elementul transferat prezentându-se sub diverse forme: obiecte, cuvinte, sentimente, muncă, servicii" (p. 23). Este o încercare de definiţie care, prin generozitatea ei, nu limitează aria semantică a darului la un anumit mod de lectură, dar în acelaşi timp lipsită de ambiguitate, pentru că stabileşte nişte repere precise, comune oricărui tip de abordare. Definiţia de mai sus îi va permite autoarei să alcătuiască o „paradigmă a darului". Excursul teoretic este jalonat de „popasuri" (subcapitole) corespunzătoare unei anume probleme de care s-a lovit cercetarea darului. Nu sunt prezentate cărţi sau teorii ale diverşilor autori (în special străini, căci, trebuie spus, *Magia darului* este prima carte a cercetării etnologice româneşti care se ocupă în mod profund şi complex de problema darului), ci preocupările acestora de a lumina diversele faţete ale actului dăruirii, astfel încât, în cele din urmă, se conturează poziţia şi viziunea teoretică a autoarei înseşi. *Darul – valoare socială* porneşte de la punctul de vedere al lui Marcel Mauss, pentru care darul, „fenomen social total", este un „schimb economic între diverse grupuri, dar cu multiple conotaţii spirituale". Mauss a fost cel care a perceput practica darului ca pe un ciclu ale cărui principale faze sunt a da, a primi şi a înapoia, dintre care ultima l-a preocupat în mod deosebit şi l-a dus la ideea unei relaţii de identitate între donator şi lucrul dăruit, care păstrează în el spiritul donatorului. Pe filiera lui Mauss se înscrie şi Claude Lévi-Strauss, care a stabilit că cele trei faze ale ciclului actului dăruirii „nu sunt decât momente diferite ale aceluiaşi fenomen – schimbul" (p. 34). Ca un merit deosebit al analizelor lui Lévi-Strauss, dna Văduva consideră „deplasarea importanţei celor două componente ale existenţei sociale – realul şi imaginarul – spre cea de a treia – simbolicul" (p. 35). Constatându-i prezenţa în toate cele trei faze ale riturilor de trecere, Arnold van Gennep a înţeles *Darul* – ca *valoare rituală*. Victor Turner a plasat şi el darul în context ritual-ceremonial. Subcapitolul *Teoria darului în etnologia contemporană* surprinde mişcările de idei din jurul problematizării darului, care au generat puncte de vedere noi, uneori extreme, cum ar fi orientarea utilitaristă vs. orientarea antiutilitaristă. Între acestea se înscriu *Paradoxul darului* – „sau darul nu este gratuit (pentru că aşteaptă un contra-dar), sau darul nu există (pentru că nu este gratuit) (p. 43) –, fundătura teoretică din care Gui Nicolas, de exemplu, a încercat să iasă introducând conceptul darului ritual „ca faţetă economică a schimbului simbolic" (p. 44); *Enigma actului oblativ* canalizează discuţiile în jurul obligativităţii înapoierii darului. De data aceasta, în centrul atenţiei autoarei a stat versiunea lui M. Godelier; *Ambivalenţa relaţiilor* se referă la „dublul raport pe care darul îl creează între donator şi primitor prin simplul act al dăruirii. Este vorba de solidaritate [...] (pentru că donatorul împarte cu primitorul din bunurile sale) şi, totodată, de un raport de superioritate, pentru că primitorul, acceptând darul, se îndatorează faţă de donator şi se plasează într-o poziţie inferioară" (p. 47); *Magia darului* accentuează faţeta magică a fenomenului, luată în seamă de către teoreticieni, dar, după părerea Ofeliei Văduva, neîndeajuns speculată. Autoarea deschide posibilitatea ca, prin funcţii şi finalităţi, darul să fie înţeles drept „o tehnică magică de influenţare şi dominare a celor din jur şi chiar a divinităţii" (p. 48). Mauss vorbise despre un „spirit" al darului, dar dna Văduva duce ideea mai departe, considerând că „mult discutata problemă a contra-darului găseşte explicaţii plauzibile în câmpul semantic al magiei darului, în acţiunea energiei pe care o conţine şi o emană obiectele vehiculate în schimbul de daruri" (p. 50). Darul poate fi perceput ca agent magic şi [...] dincolo de valoarea materială, darul poate fi definit prin simbolul său, ca mod de expresie a gândirii, dorinţei sau voinţei, cu evidentă acţiune magică, în sensul dorinţelor individuale şi colective" (p. 52); în ceea ce priveşte *Rolul*

femeii, este trasă concluzia că, „simbol al darului, totodată responsabilă a actelor simbolice regăsite în registrul magic al actului oblativ, femeia face parte din faţeta *magică* [s.n.] a darului" (p. 53). Subcapitolul *Sacrificiul – darul primordial* mută discuţia pe planul relaţiilor indivizilor sau comunităţilor umane cu divinitatea. *Raportul dar – sacrificiu* propune o receptare a sacrificiului din perspectiva teoriei schimbului de daruri şi introduce termeni noi, precum „victima" şi „ofranda". Sfera semantică a sacrificiului implică noţiuni precum: comuniune, dăruire de sine, spirit de sacrificiu, devotament, renunţare, cu distincţie între sensurile religioase ale termenilor şi cele profane, „metaforice, pe care le-au căpătat în timp" (p. 61). Problemele care s-au pus în cazul darului se pun şi acum: raportul interes–dezinteres, altruism–egoism etc. *Fenomenului Potlatch. Reminiscenţe ale mentalităţii de tip potlatch în actualitate*, fiind o formă particulară a schimbului de daruri, bazate pe „oferirea ostentativă de daruri bogate în cadrul unei ceremonii solemne, în scopul de a umili, a sfida şi a obliga un rival [...]. Primitorul are datoria, contractată prin acceptarea darurilor, să răspundă ulterior prin daruri mai bogate, mai numeroase, să înapoieze cu dobândă ceea ce a primit" (p. 63), i s-a acordat un spaţiu aparte.

Propunând o *Paradigmă a darului în cultura populară românească*, autoarea a înţeles prin dar „nu doar obiectele materiale vehiculate (alimente, obiecte textile), ci şi mesele comune şi acele fenomene ce se bazează, în esenţă, pe transmiterea benevolă a unor servicii sau bunuri spirituale (cuvinte, formule augurale, sentimente, cântece)" (p. 69). În acest capitol (III), dna Văduva a aplicat rezultatele teoretice, expuse în capitolul precedent, culturii populare româneşti. Dar nu s-a oprit la atâta, ci a căutat elemente prin care instituţia darului, aşa cum este concepută şi cum funcţionează în cultura populară românească, este integrabilă unei paradigme universale, ca şi elemente „inedite", care o individualizează. Pornind de la acestea din urmă, a relevat noi posibile faţete ale problematicii generale a darului. Pe de altă parte, o seamă de practici şi credinţe ale culturii populare româneşti au putut fi mai bine înţelese/descifrate prin apelul la principii ale teoriei darului. Pare a fi o premisă a autoarei cărţii aceea că „În cultura populară românească este evident faptul că valoarea materială a darului este umbrită de valoarea sa spirituală" (p. 69). Ca mod de abordare, sunt luate în calcul cele două ipostaze ale timpului – cotidian şi de sărbătoare – care generează tipuri diferite de comportament social. Distincţiei i se acordă un loc aparte în economia textului, dar transpare pe tot parcursul lecturii, fără a fi însă în mod abuziv îngroşată, de vreme ce însuşi gestul dăruirii modifică atmosfera cotidiană, chiar dacă nu o transformă cu totul într-una sărbătorească.

Pentru a stabili câteva funcţii ale darului, Ofelia Văduva apelează la *Simbolica gestului oblativ* (p. 71), *Mana – simbol oblativ* (p. 73), la cutume (pentru că unul şi acelaşi „dar" îşi schimbă sensul în funcţie de finalitatea ritualului sau ceremonialului în care este integrat), la justificări ale actului oblativ aflate în răspunsuri ale ţăranilor chestionaţi, care le reflectă mentalitatea, stabilind că „principala funcţie a darului, mediatoare a relaţiilor cu semenii sau cu forţele transcendentale (ca factor de echilibru), este completată de funcţia sa socializantă (ca factor al integrării sociale)" (p. 74). Ideea indusă de afirmarea faptului că darul exprimă conştiinţa apartenenţei la un grup este aceea a posibilităţii funcţionării lui ca factor de coeziune a grupului. Remarcând „în cultura populară românească credinţe în existenţa unei forţe magice concentrate în dar" (p. 78), sunt abordate, pe rând, *Magia pozitivă a darului* şi *Magia negativă a darului*, iar „obiceiul înapoierii darului în întregime sau al unei părţi din el, la anumite ocazii" – *Enigme ale darului tradiţional* – este interpretat din perspectiva identităţii între donator şi lucrul dăruit. O formă a „darului total" (v. Mauss) în cultura tradiţională românească este ospitalitatea. Ca „dar" poate fi receptat şi cuvântul – în expresii ca „a da bună ziua", „a da cuvântul de onoare" – în timp ce cuvintele de mulţumire ar fi un contra-dar (v. p. 88–90). Claca – *Darul în muncă* –, bazându-se pe principiul reciprocităţii, este inclusă în sistemul schimburilor de daruri caracteristice vieţii

tradiţionale. Analiza clăcii transilvănene de seceriş din perspectiva schimbului de daruri între oameni, dar şi între oameni şi „forţele transcendentale", îi oferă Ofeliei Văduva o perspectivă proprie de interpretare a cinei de la sfârşitul secerişului, considerată „un contra-dar adresat de mult uitatei divinităţi agrare, în semn de mulţumire pentru rodnicia recoltelor şi asigurarea protecţiei pentru viitor. Receptaţi conform acestei interpretări, participanţii la clacă, donatori ai muncii lor, sunt doar mediatorii care primesc contra-darul alimentar, care, prin ei, poate ajunge în sfera transcendentală" (p. 94). Întrucât în cadrul sărbătorii darul îşi dezvăluie atribute care fac din el o valoare culturală, *Darul de sărbătoare* a reţinut în mod special atenţia autoarei. Funcţiile rituale ale darului, conotaţiile sale simbolice, sunt urmărite în contextele prilejuite de două dintre marile momente ale existenţei umane – naşterea şi căsătoria – apoi în acela al „mesei de sărbătoare". Sărbătoarea oferă un cadru adecvat contactului spiritual cu divinitatea şi strămoşii, prin medierea ofrandelor (alimente sau rugăciuni) cu efect „psihic liniştitor, pentru că oferă speranţa unui contra-dar sub formă de ajutor, iertare, apărare din partea sfântului protector" (p. 116). Dăruirea ofrandei acoperă un spaţiu semantic, care se suprapune, în mare parte, celui al sacrificiului, ceea ce face să fie căutat un *Simbolism sacrificial în obiceiurile tradiţionale*, în cadrul căruia sângele, „simbol al esenţei vieţii" (p. 112), îndeplineşte funcţii speciale. (Deşi interesantă, propunerea dnei Văduva de interpretare a costumului lui Moş Crăciun – a cărui culoare „trimite [...] la sânge" – din perspectiva teoriilor sacrificiale, „Moş Crăciun fiind el însuşi un simbol al darului" (p. 125), credem că este inadecvată culturii populare româneşti, în care modelul acesta de costum este de dată relativ recentă.) Al treilea mare moment al existenţei individuale, căruia îi urmează postexistenţa, presupune *Darul instituţionalizat. Pomana*, cu două forme de manifestare: pomana cotidiană şi pomana rituală, aceasta, la rândul ei, cunoscând pomana pentru vii (sau pomana din viaţă) şi pomana pentru morţi. „Perenitatea ambelor forme de manifestare, persistenţa în timp a respectării periodicităţii lor şi scenariul ritual adecvat, frecvenţa, ca şi cantitatea ofrandelor date de pomană pot fi considerate mărci culturale identitare ale poporului român" (p. 130). Sunt subliniate funcţiile sociale (prestigiu, coeziune) şi psihice (efectul catarhic) al pomenii. Masa de pomană, de după înmormântare, are şi înţelesul unei mese de despărţire; este adresată celui mort, deşi oferită celor vii, „în schimbul plecării lui definitive" (p. 138). Are deci o funcţie constrângătoare. Altă modalitate de a păstra legătura „fiilor" cu „strămoşii", dar de data aceasta nu în context ritual, este ceea ce autoarea a numit *Racordul generaţiilor*. Se referă la „forme de circulaţie a bunurilor cu semnificaţii ce prelungesc simbolic, din punct de vedere temporal, existenţa donatorului: zestrea şi moştenirea" (p. 140).

În societatea contemporană darul „continuă să exprime apartenenţa fiecărui individ la mediul său cultural şi, totodată, atitudinea lui faţă de condiţionările impuse de evoluţia (sau involuţia) culturală a satului sub influenţa urbană" (p. 152) (v. capitolul *Darul în contemporaneitate*).

Problema *Terminologiei darului* (cap. V) este gândită în funcţie de conţinutul semantic al termenilor, relevat prin definiţii de dicţionar, dar mai ales prin analize ale contextelor lingvistice şi extralingvistice în care respectivii termeni au relevanţă şi care evidenţiază parţialitatea sinonimiilor. Termenii sunt grupaţi în trei categorii: prima îi cuprinde pe cei implicaţi în obiceiurile de naştere şi de nuntă – dar, cinste, schimburi, plocon, vadră, călţunar, ospăţ, rodina, cumetrie; a doua, pe cei aferenţi obiceiurilor de înmormântare – pomană, sacrificiu, jertfă, abur, comândare, praznic, sărăcustă; a treia categorie o formează termenii ce desemnează darul sub forma diverselor modelări din aluat – colac, colăcime, colăcar, moş, cap, prinos, sâmbecioară, parastas, stolnic. După cum se observă, caracterul unitar al categoriilor se datorează strict (şi suficient) valenţelor semantice ale termenilor.

Cartea se încheie cu un *Corpus de documente*, texte folclorice extrase din publicaţii (mai ales de la sfârşitul secolului al XIX-lea – începutul secolului XX), culegeri de teren ale autoarei, Arhiva de Folclor a I.E.F., a căror alegere a depins de calitatea lor de a ilustra aspecte discutate ale problematicii darului.

Încheiem, recomandând *Magia darului* specialiştilor, dar şi cititorilor interesaţi pur şi simplu de una dintre cele mai importante „achiziţii" ale societăţii umane – darul. Iar traducerea cărţii, care de altfel a primit premiul Fundaţiei „Ethnos" pe anul 1997, într-o limbă de circulaţie internaţională, este un lucru pe care îl aşteptăm cu toţii.

Laura Jiga

ANTOANETA OLTEANU, **Ipostaze ale maleficului în medicina magică**, Bucureşti, Editura Paideia, Colecţia „Paideia ştiinţe", Seria „Antropologie culturală şi etnografie", 1998, 330 p.

Cartea Antoanetei Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, se doreşte a fi – după mărturisirea autoarei – „o abordare a domeniului medicinei magice, aflat la întretăierea unei vechi ştiinţe sacre cu rutina experienţei oamenilor din societăţile tradiţionale. Practici magice spectaculoase, utilizarea unor nu mai puţin spectaculoase plante sau obiecte ce ascund forţe oculte, alături de prezentarea temuţilor depozitari ai puterilor magice – iată câteva dintre elementele care, alături de analiza textelor magice, încearcă să ridice vălul ce acoperă un fenomen ce rămâne până în zilele noastre sub semnul misterului – descântatul".

Modul cum a reuşit să pătrundă în acest domeniu (o bibliografie care include nume de referinţă, însă modelată, asimilată şi interpretată potrivit unei scheme originale, cu un cuprins care atestă o încercare de abordare completă a fenomenului) fascinează lectorul, mai mult sau mai puţin avizat, chiar în timpul parcurgerii celor peste 300 de pagini.

Antoaneta Olteanu distinge în demersul său două laturi: una practică, în care intră actele magice propriu-zise, practicile magice apotropaice sau terapeutice, şi una vorbită, despre atitudinea actantului în faţa agresorului suprauman.

De la studiile lui R.H. Codrington, Bronislaw Malinowski, J.A. King, J.G. Frazer, autoarea ajunge la prezentarea teoriei lui M. Mauss şi H. Hubert, apoi la delimitarea operată de J. Maxwell, între actul religios, ca rugăciune, şi cel magic, ca expresie a unei voinţe, până la demersurile întreprinse de Émile Durkheim şi Lucien Lévy-Bruhl, care arată că graniţele dintre magie şi religie sunt, de cele mai multe ori, incerte. Pentru Roger Caillois, exponentul celeilalte lumi este sacrul, iar Mircea Eliade subliniază opoziţia dintre sacru şi profan.

Autoarea îl citează de mai multe ori pe Eliade, mai ales în capitolul *Elemente ale sacrului*. Ea porneşte de la ideea că obiectul consacrat aparţine concomitent la două realităţi: o realitate aparentă, reprezentată de imaginea obiectului în lumea profană, când el este o prezenţă comună lipsită de semnificaţii, respectiv o realitate sacră, obiectul în sine fiind o hierofanie, o apariţie a sacrului, uneori o intruziune a acestuia în lumea realului. Comportamentul magic viza obţinerea unor lucruri concrete prin „manipularea sacrului". Când vorbim despre mitologie, ne bazăm pe magie care, la rândul ei, presupune o încărcătură de forţă care poate fi surprinsă prin cercetarea gândirii de tip animist, în ultimă instanţă fiind tot o manifestare particulară a sacrului.

După enumerarea principalelor caracteristici ale stăpânitorilor de adevăr, ale iniţiaţilor, fie ele dobândite din naştere sau achiziţionate prin cunoaştere, autoarea arată o serie de tipuri de performări a practicilor magice care folosesc anumite mijloace pentru îndeplinirea unor acte magice.

Teama de boală, de potenţiala ei prelungire în moarte a făcut posibilă crearea unui sistem de credinţe şi practici magice care acţionează în favoarea omului numai dacă acesta cunoaşte remedii care pot să conducă la păstrarea echilibrului firesc.

Mărci sacre reprezintă atât timpul, cât şi spaţiul. Primele reprezentări în legătură cu supranaturalul malefic s-au făcut pornind de la încălcarea unei limite temporale, care însemna o ruptură de nivel între timpul profan şi cel magico-religios, când, după credinţa populară, „se deschid cerurile": Anul Nou, Bobotează, Paşte, Sânziene, Sf. Andrei, Crăciun. Atunci oamenii primeau darul de a înţelege graiul animalelor, de a vedea comorile, de a recunoaşte personajele malefice.

Cum contiguitatea este principiul fundamental pe care se bazează întreaga gândire magică, este şi firesc ca reprezentările celeilalte lumi s-o plaseze undeva în imediata noastră apropiere. Trecerea dintr-o lume în alta este, de fapt, o mişcare realizată în ambele sensuri: din supranatural în natural, şi, respectiv, de la uman la supranatural. Elemente prin care se poate realiza accesul într-una din cele două lumi sunt: pragul, fereastra, hornul, răscrucea, urma etc. Asemenea celorlalte elemente din univers, ele sunt hierofanii ale puterii sacre, componente ale universului uman care aparţin şi lumii celeilalte. Latura lor profană se constituie atât ca un obstacol în calea neaveniţilor, cât şi ca un sprijin meritat pentru iniţiaţi, care văd în elementele date instrumente cu ajutorul cărora îşi pot valoriza cunoştinţele.

Antoaneta Olteanu rezervă două capitole pentru plantele şi obiectele magice. Ultimul capitol al cărţii se ocupă de analiza textelor magice, de fapt de structura descântecului. Pentru că avem un conflict epic şi o percepţie a vieţii ca devenire, descântecul aparţine epicului. Dar el este realizat pe baza unor mici scenete, a unor dialoguri dintre magician şi forţa malefică. Totodată, prin forma lor versificată şi prin nota subiectivă, descântecul aparţine genului liric. „Existau descântece împotriva bolilor, a dăunătorilor umani sau animali (împotriva deochiului, a insectelor, şerpilor, muşcăturilor de lup), împotriva celor care trimiteau farmece, care luau mana vitelor; existau descântece rostite în situaţia unor tulburări ale echilibrului natural (de ploaie, secetă etc.), deci pentru toate cazurile în care se putea interveni, în cunoştinţă de cauză, pentru restabilirea stării iniţiale, perturbată prin intruziuni nedorite ale exponenţilor celeilalte lumi" (p. 308). Schema structurală a descântecului era canonizată de tradiţie.

Magia populară rămâne un domeniu care aşteaptă noi exploatări. Demersul tinerei autoare, profesoara Antoaneta Olteanu, nu poate trece neobservat.

Niculina Chiper

MARIA BÂTCĂ, **Dimensiunile spirituale ale Basarabiei**. Studii etnologice, Bucureşti, Fundaţia Culturală „Libra", 1998, 196 p.

Subintitulată „Studii etnologice", cartea Mariei Bâtcă – *Dimensiunile spirituale ale Basarabiei*, cuprinde un ansamblu de studii etnologice de o complexitate impresionantă. Meritul prim este dat de faptul că toate aceste studii se referă la spaţiul dintre Prut şi Nistru, care, după cum se poate constata încă de la prima lectură, aparţine, în esenţa şi în structura sa, etniei române. Nu este cazul să fie repetat, în oricât de succint rezumat, conţinutul cărţii. Cu toate acestea, orice comentariu va observa seriozitatea conceperii şi elaborării cărţii. Ca un etnolog care îşi respectă profesia, Maria Bâtcă începe prin a stabili, cum era şi firesc, coordonatele geografice şi istorice ale pământului românesc dintre Prut şi Nistru, sub cunoscutul adagiu pe care nici nu-l mai formulează ca atare: „Cine nu are istorie nu va avea nici viitor". Coordonatele o dată stabilite, Maria Bâtcă porneşte a reflecta societatea basarabeană în oglinda veacurilor. În acest scop este cercetată o bogată bibliografie în care lui Dimitrie Cantemir îi succed numeroşi călători străini care, de obicei, înregistrează fapte de viaţă, chiar dacă uneori, cum e de asemenea firesc, cuprind şi impresii subiective. Conţinutul lor real interesează atât pe cititor, cât şi pe autoarea însăşi, care îi citează pentru seriozitatea însemnărilor lăsate posterităţii, fie pe Paul de Alep, fie

pe doctorul I. H. Zucker ş.a. La acestea se adaugă apelul făcut la studiile Şcolii sociologice de la Bucureşti, condusă de Dimitrie Gusti. În oglinda veacurilor se reflectă astfel satele basarabene, cu arhitectura lor specifică, din lemn – această civilizaţie a lemnului a cuprins o arie imensă, de la ţărmurile Mediteranei şi până în Peninsula Scandinavă. Se ştie, de pildă, cât de mult este apreciată de către etnologii străini arhitectura populară românească din lemn. Se reflectă apoi vestitele cetăţi basarabene, de la străvechea Chilia, bizantină la obârşii şi devenită pe parcurs genoveză şi, în sfârşit, integrată principatului Moldovei, la cetatea Hotinului, atât de bine prezentată de polonezul Achacy Taszycki în călătoria sa spre Constantinopol, în 1640, observând cu entuziasm bogăţia de produse de pe piaţa oraşului Hotin: „peşte, pâine, mied şi bere". „Să dea Dumnezeu, îl citează Maria Bâtcă, pe solul polonez, să avem de toate tot astfel pretutindeni". La care citat s-ar cuveni să adăugăm noi, azi, meditaţia poetului: „de-aşa vremi se-nvredniciră cronicarii şi rapsozii". Oglinda retrovizoare a etnografului surprinde, bine-înţeles, oraşele, în rândul cărora se profilează, pe prim plan, Chişinăul, aşezare urbană sortită să devină capitala basarabeană, dar amintindu-şi originea după toponimia cumană („Keserna" – cimitir). Profilul şi viaţa oraşului sunt conturate de-a lungul unei impresionante perioade istorice, de la obârşii până astăzi, cu modificările permanente ale unei arhitecturi şi ale unui urbanism, supuse tuturor avatarurilor acestui colţ de ţară. Autoarea acestor studii are în vedere tot timpul conglomeratul de etnii care se formează în Basarabia de-a lungul veacurilor, românilor asociindu-li-se evrei, ruşi, ucrainieni, germani ş.a., a căror contribuţie la viaţa pământului dintre Prut şi Nistru nu alterează, ci îmbogăţeşte dimensiunile spirituale ale Basarabiei care are azi un profil şi o componenţă etnică foarte complexe. Asupra zbuciumatei istorii a acestui pământ românesc s-au aplecat numeroase condeie de poeţi, prozatori, eseişti, publicişti, critici literari, scrierile lor – de la Dimitrie Cantemir la Nicolae Iorga – întregind imaginea noastră asupra trecutului istoric şi spiritual al Basarabiei. În rândul acestora, cititorul o va include, fără îndoială, şi pe Maria Bâtcă, deoarece, dincolo de valoarea ştiinţifică a cărţii, autoarea face dovada unui frumos stil literar în care prezentarea, analizele şi sintezele ştiinţifice sunt îmbrăcate structural. De unde cititorul poate deduce faptul sau poate să rămână cu impresia că despre „dimensiunile spirituale ale Basarabiei" nu se poate scrie decât cu inspiraţia descinsă din Parnas.

Întorcându-ne la firul dezvăluirilor cărţii, vom întâlni abordarea habitatului rural basarabean, de la planul casei până la decoraţia de interior, cu covoare, scoarţe şi perne. Un capitol, sau un studiu aparte, care pare a o interesa pe autoare în mod deosebit, este portul popular femeiesc. Dincolo de tot ceea ce bibliografia de specialitate şi muzeele i-au putut oferi, Maria Bâtcă a întreprins o cuprinzătoare, spre a nu spune exhaustivă, cercetare de teren în perioada 1992–1996. Dar, la capătul lecturii, se simte că limita studiului etnologic este depăşită. Esenţializând bogăţia de date căreia i se adaugă cu succes înveşmântarea literară a expresiei, se constată că Maria Bâtcă evoluează cu îndrăzneală în spaţiul captivant al altui domeniu decât acela al ştiinţei etnologiei, în spaţiul metaforei, atât de apropiat de viziunea unor Lucian Balga sau Osvald Spengler, studiile sale etnologice despre dimensiunile spirituale ale Basarabiei afirmându-se ca o valoroasă contribuţie contemporană, poate cea mai importantă caracteristică a acestei cărţi, la o filozofie a culturii, filozofie care, pe linia unor mari şi străluciţi înaintaşi, se afirmă cu autoritate la acest sfârşit de veac şi de mileniu.

Olga Horşia

STELUŢA POPA, **Folclor muzical din Basarabia.** Cântecul propriu-zis. Repere funcţionale şi stilistice. Prefaţă de prof. univ. Emilia Comişel, Timişoara, Editura Augusta, 1999, 192 p.

În intenţia sa de investigare a tuturor ţinuturilor ce aparţin spaţiului etnic românesc, Constantin Brăiloiu dedica una dintre primele sale deplasări pe teren Basarabiei, în anul 1928, când punea şi

bazele Arhivei de Folclor a Societății Compozitorilor Români. Se grăbea atunci să prezinte la Radio Bucureşti („Prima culegere de cântece populare din Basarabia"), apoi în ziarul „Dimineaţa" (30.VIII. 1928) rezultatele cercetărilor sale. Nu întâmplător, savantul revenea în mod public la Basarabia, după câteva anchete de studiu, susţinând, tot la Radio, conferinţa „Despre muzica românilor de peste Bug", în 1943, anul plecării sale în străinătate.

După aproape cincizeci de ani, pe fondul renaşterii unor speranţe străvechi şi al reluării rapide şi intense a relaţiilor culturale, se produc numeroase şi fecunde manifestări ştiinţifice şi artistice, contacte între instituţii de acelaşi profil, schimburi de opinii între intelectuali şi specialişti. În acest context se înscrie şi documentarea de teren întreprinsă de Steluţa Popa, avizată cercetătoare a Institutului de Etnografie şi Folclor din Bucureşti, însoţită de folcloriştii basarabeni Grigore Botezatu şi Nicolae Băieşu, ca urmare a invitaţiei primite din partea Academiei de Ştiinţe şi a Institutului de Limbă şi Literatură Română, secţia Folclor din Chişinău. Materialul, cules în nouă sate aparţinând zonei Codru, pe parcursul a trei săptămâni ale toamnei anului 1990 şi prezentat la Radio România la data de 25 noiembrie a aceluiaşi an, sub genericul „Prima cercetare *comună* a folclorului românesc din Basarabia", s-a constituit în „*Fondul Basarabia – 1990*", ce se află în arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu".

Considerăm că Steluţa Popa s-a dovedit deosebit de inspirată prin această întreprindere, deoarece materialul i-a servit şi pentru publicarea unei frumoase cărţi de folclor (insist asupra termenului „folclor", deoarece acest nume sfânt este atribuit frecvent astăzi şi unor fapte subculturale), tipărită sub îngrijirea Editurii Augusta şi prefaţată de eminenta discipolă a lui Constantin Brăiloiu, profesoara universitară Emilia Comişel. Cât despre însemnătatea fondului cules şi a volumului apărut, reţinem aprecierile Emiliei Comişel, profesoara Steluţei Popa şi a multor generaţii de la Universitatea de Muzică din Bucureşti: „Fragment important al unei civilizaţii ancestrale, folclorul românesc din Basarabia, străbătând veacurile, a rămas tot timpul cel mai direct şi mai sincer mijloc de stâmpărare a suferinţelor şi durerilor, de solidarizare pentru acelaşi ideal, de relaxare şi de exteriorizare a dorinţei de viaţă. Consider o reuşită acest volum, rod al unei munci ştiinţifice susţinute" (p. 5). De altfel, aşa cum se precizează în preliminarii (p. 7–8), lucrarea a fost inclusă în seria *Sinteze* a Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu".

Că despre folclorul basarabean, specialiştii din România acelor aproximativ cincizeci de ani au scris mai puţin – după cum notează şi autoarea – este întru totul explicabil. Nu sunt de neglijat totuşi culegerile localnicilor şi, mai ales, contribuţiile din ultimul timp ale muzicienilor de la Chişinău, care s-au perfecţionat, uneori prin teze de doctorat, la Universităţile de muzică sau la instituţiile de profil din România. Personal, port o mare recunoştinţă Conservatorului din Chişinău, care, prin venerabilul şi mult regretatul profesor Gleb Ceaicovschi Mereşanu, a colaborat cu Universitatea de Muzică din Bucureşti, reprezentată de subsemnatul, la efectuarea unei cercetări comune pe plaiurile mirifice basarabene, în vara anului 1991. Cu atât mai mult, înţelegem şi elogiem, aşadar, pasiunea şi eforturile demonstrate în apariţia cărţii de faţă.

Un studiu consistent (p. 9–26), însoţit de notele explicative, anticipă corpusul propriu-zis, foarte clar orânduit în cele două tipologii: literară (p. 29–92) şi muzicală (p. 93–152). Trei tabele, cuprinzând sistemele sonore, ambitusul melodiilor, sinoptic şi trei index-uri, unde apar titlurile cântecelor, informatorii prezenţi în colecţie, localităţile de unde s-a cules, la care se adaugă imaginile finale, confirmă ţinuta ştiinţifică a demersului.

Cele aproape o sută de exemple abordate în volum aparţin în exclusivitate celei mai răspândite categorii – cântecul propriu-zis. Studiul introductiv oferă mai întâi explicaţii privind tipologia literară, întocmită în concordanţă cu criteriile propuse de specialiştii în domeniu: Ion Muşlea şi Ovidiu Bîrlea (*Tipologia folclorului*), Sabina Ispas şi Doina Truţă (*Index motivic şi tipologic al liricii de dragoste*). Textele poetice au fost încadrate astfel: de dragoste (34), de dor (7), de jale (1), de înstrăinare (3), de armată (11), de război (9), de pahar (8), de petrecere (4), satirice (14), epico-lirice (10). Autoarea observă frecvenţa mare a unor motive poetice, izvorând din simboluri arhaice şi cimentate în conştiinţa şi

memoria creatorilor anonimi, ca trăsătură a oralității și dovadă a respectării tradiției. S-au conservat, de asemenea, unele particularități expresive: prelungirea unor vocale pe final de rând sau strofă, repetările sau înlocuirile de cuvinte sau versuri, interjecțiile și refrenele cu caracter stabil sau improvizatoric.

Sub aspect metric, pe lângă versurile tetrapodice, acatalectice și catalectice, își face apariția tiparul tripodic, de tipul */„Măriță, Măriță / Tânără fetiță"/* ca un ecou al epicului în cântecul propriu-zis contemporan. Cu aceeași pedanterie sesizează autoarea locul obișnuit al interjecțiilor melodice înainte de primul rând melodic și, mai rar, în fața celui de al doilea. Ele se execută deseori pe treapta a șaptea, mai puțin la interval de cvartă sau cvintă față de fundamentală. Construcția muzicală este vădit influențată de elementele cu caracter spontan, precum completarea și elidarea silabică, plasate cu rolul de amplificare sau concentrare a desfășurării poetico-muzicale. Efectele arhitecturale sunt mult mai substanțiale prin intercalarea refrenelor, mai ales când dimensiunea acestora este diferită comparativ cu tiparele metrice. Nu mai puțin de 48 de piese conțin refrene, mărimea acestora variind între 2 și 32 silabe; cele ce depășesc 14 silabe aparțin grupului refrenelor versificate sau compuse. Față de pseudorefren, refrenul propriu-zis are loc fix în perioada muzicală, intercalându-se în mijlocul acesteia sau alăturându-se la ultimul rând melodic propriu-zis. Clasificarea refrenelor aceluiași exemplar se poate opera și după conținutul muzical: identice, înrudite sau diferite în comparație cu celelalte rânduri melodice.

Autoarea a fost preocupată și de problema stratificării pieselor tratate din material; desprinde, astfel, două straturi: unul vechi, în care ornamentica este mai amplă, unele trepte sunt mobile, sunetele finale sunt prelungite, ritmul fiind parlando-rubato pentru 20 de exemplare și divizionar pentru alte 6 exemplare. Pentru celelalte 62 piese, consideră autoarea, este adecvat stilul modern, mai ales datorită ritmului, dar și raporturilor funcționale dintre trepte, predominând pendularea de terță mică, lărgindu-se ambitusul (ce poate depăși octava), tinzându-se către simetria frazelor.

Se constată o mare diversitate de structuri sonore, de la tetratonii până la heptacordii, ponderea ocupând-o, fără îndoială, pentatoniile anhemitonice cu sau fără pieni. Modurile nu apar în forma lor pură, ci combinate, cu sunete mai mult sau mai puțin afirmate pe parcursul discursului muzical. Inflexiunile cromatice sunt puține și se produc în special prin coborârea treptelor a cincea și a doua, ca o trăsătură caracteristică a întregii Moldove.

În mod firesc, autoarea a decupat nu atât sunetele finale ale strofelor melodice, ci, mai ales, relația sonoră concluzivă: 2–1 (71 piese), 7–1 (1 piesă), terță mare descendentă (2 piese), terță mică ascendentă (1 piesă), cvartă ascendentă (1 piesă), cvartă descendentă (1), sensibilă ascendentă (5), cadență melismatică (3), cadență frigică (5). La fel se procedează și cu incipiturile, care sunt extrase spre finalul studiului, considerându-se determinante pentru conturul muzical.

Prin analiza morfologică au rezultat 50 de tipuri melodice, clasificate după structura materialului sonor, forma arhitectonică, sistemul cadențial, configurația strofelor muzicale. Dacă avem în vedere că un asemenea valoros, divers și inedit material a fost, în mare parte, recuperat din fondul pasiv al folclorului, se cuvin cu atât mai mult evidențiate eforturile și realizările Steluței Popa. Cartea însăși ar trebui să fie un pas însemnat în unirea contribuțiilor folcloristice pentru împlinirea acelei sinteze mult dorite atât basarabene, cât și românești în general. Iar pentru ceea ce înseamnă efectele cercetării sale, rezervăm cuvântul autoarei: „Pentru noi, corpusul studiat reprezintă o arhivă de spiritualitate românească, de trăire intensă a românului, care, înfruntând vicisitudinile destinului a supraviețuit cu demnitate și verticalitate, chiar dacă a fost despărțit în timp și spațiu. Cântecul a constituit o modalitate de exprimare a ființei sale naționale, ajutându-l să-și păstreze limba, obiceiurile, tradițiile străvechi".

Gheorghe Oprea

PAUL HENRI STAHL, **La Méditerranée. Propriété et structure sociale. XIX^e^–XX^e^ siècles**, *Encyclopédie de la Méditerranée*, Les Éditions Édisud, Alif, Toubkal, 1997, 88 p.

Noul studiu al lui Paul H. Stahl, *Mediterana. Proprietate şi structură socială. Secolele al XIX-lea – al XX-lea*, a apărut sub egida *Enciclopediei Mediteranei*. Pentru cititorul român menţionăm că *Enciclopedia Mediteranei* fiinţează în trei ediţii, franceză, italiană şi arabă, constituindu-se ca o coproducţie izvorâtă dintr-un parteneriat dintre diferite edituri de pe ţărmurile Mediteranei.

Problematica generală a *Enciclopediei* este de a verifica dacă Mediterana – cu complexităţile sale, diferenţele şi tensiunile care o traversează – constituie un ansamblu susceptibil de a fi obiectul unei analize şi al unei cercetări. Organizarea actuală a cunoştinţelor va incita la a merge în sensul acestei ipoteze, deoarece puţine ştiinţe sunt astăzi aplicabile acestui domeniu, în mod direct sau indirect.

Demersul se va înscrie, pe de o parte, într-o vastă perspectivă istorică, pentru a arăta că antagonismele au generat până la urmă mai puţine răni grave decât confluenţe şi contribuţii pozitive. Pe de altă parte, deoarece nu este posibil să urmărim doar identitatea istorică, oricât de bogată şi de complexă ar fi aceasta, *Enciclopedia* abordează prezentul, pentru a lua cunoştinţă de pericolele şi de dificultăţile care par să se opună astăzi reînnoirii schimburilor dintre culturile mediteraneene. *Enciclopedia* pune deci premisele unei adevărate întreprinderi culturale, care are ambiţia de a înscrie Mediterana în centrul dezbaterii actuale, al gândirii şi al studierii perspectivelor conform aşteptărilor popoarelor mediteraneene.

În studiul consacrat problematicii enunţate mai sus, Paul H. Stahl prezintă în *Introducere* semnificaţia Mediteranei în calitate de areal cultural, precum şi premisele care au dus la această receptare. Mediterana constituie pentru geografi o vastă zonă în care condiţiile naturale creează condiţii de viaţă asemănătoare. Pentru ştiinţele sociale, Mediterana este un areal cultural, deoarece încă din antichitate contactele dintre societăţile de pe cele două ţărmuri au fost frecvente; apartenenţa ulterioară la o singură unitate politică (Imperiul Roman) sau la unităţi sociale care acopereau o bună parte a regiunii (Imperiul Bizantin, Imperiul Otoman) au făcut posibile contacte sociale şi, prin urmare, schimburi culturale.

Criteriile geografice şi criteriile sociale sunt luate adesea în consideraţie în regăsirea pe teritoriul european a unor zone care ajung regiuni culturale, datele geografice constituind adesea cadrul care favorizează o viaţă socială comună.

Acesta este şi cazul Peninsulei Balcanice, desemnată mai judicios sub numele de regiune culturală a Europei de Sud-Est. Ea a favorizat organizarea unui număr important de instituţii de cercetare care doresc să explice particularităţile limbilor locale, ale vieţii religioase, ale vieţii sociale şi aşa mai departe, în pofida faptului că populaţiile regiunii sunt extrem de variate.

La lucrările lui Ami Boué, apărute către mijlocul secolului al XIX-lea, se adaugă cele ale istoricului Nicolae Iorga, care a definit regiunea, i-a dat numele şi a studiat instituţiile într-o manieră comparată. Jovan Cvijić a prezentat la începutul acestui secol geografia umană a Peninsulei Balcanice, iar o lucrare mai recentă a lui P. H. Stahl, *Terra, società, miti nei Balcani*, Messina, 1993, studiază din perspectivă comparată societăţile tradiţionale ale regiunii.

Cercetarea proprietăţii „mediteraneene" se realizează sub mai multe aspecte: *Proprietate şi comunitate: Proprietate şi tehnică de exploatare; Proprietatea în societăţile tribale; Proprietatea în societăţile ţărăneşti/rurale; Două excepţii notabile.*

Proprietatea, aşa cum este descrisă în paginile cărţii, nu exprimă punctul de vedere al unui jurist, nu este un studiu de drept în adevăratul sens al cuvântului, ci un studiu de antropologie juridică – nu se prezintă coduri de legi, ci societăţi diferite care au un sistem juridic sau altul, bazat îndeosebi pe cutumă.

Principala proprietate, care caracteriza cea mai mare parte a populației formate din țărani, este pământul. Tehnica de exploatare influențează direct formele proprietății: fiind vorba de o agricultură itinerantă, vorbim de o proprietate itinerantă, trecătoare. Cel care exploatează o parcelă câțiva ani la rând devine proprietarul provizoriu al acesteia, până când o abandonează. Alegerea unui teren se poate face în comun, când tribul decide în ce parte a teritoriului său vor fi instalate terenurile arabile pentru anii următori. O dată cu practicile de exploatare ameliorată, stabilă, începe să se vorbească și de o consolidare a sentimentului proprietății individuale și de dezvoltare pe baze noi a spiritului comunitar (de exemplu, fixarea hotarelor proprietăților este de asemenea o întreprindere comunitară, la care ia parte întreg satul).

Concluzia cea mai surprinzătoare la care ajunge cercetătorul este că pretutindeni proprietatea are un caracter comunitar. Dacă aceasta se observă cu ușurință în ceea ce privește zonele comunale, afirmația este neașteptată în ceea ce privește terenurile arabile. Și aici proprietatea păstrează totuși un caracter comunitar, care este evident nu numai când este vorba de grupuri domestice numeroase, ci și în cazul în care aparent proprietatea este a unei persoane. Aceasta primește o proprietate pe care o transmite integral succesorilor: nici o vânzare, nici o înstrăinare nu este posibilă fără acordul grupului: proprietarul-moștenitor nu este decât un administrator.

Înscriindu-se mai degrabă în categoria etnologiei juridice, studiul lui Paul H. Stahl se încadrează foarte bine într-o prestigioasă serie de lucrări cunoscute cititorului străin, lucrări ce au ca temă spații culturale diferite: *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești* (Henry H. Stahl, București, 1958–1960), *Civilizația vechilor sate românești* (Henry H. Stahl, Paul H. Stahl, București, 1968), *Nerej: un village d'une région archaïque* (H. Stahl, București, 1939) ș.a.

Antoaneta Olteanu

SANDA GOLOPENȚIA, **Desire Machines. A Romanian Love Charms Database,** București, Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Antropologie culturală", 1998, 308 p.

Volumul publicat de Sanda Golopenția este, din mai multe puncte de vedere, o lucrare deosebit de interesantă. În primul rând, este vorba de o actualizare bine venită a preocupărilor pentru un domeniu marginalizat, este vorba de cel al practicilor magice, din a căror mare sferă de activitate autoarea alege farmecele de dragoste, considerate mai bine închegate și mai plastice, mai expresive decât alte forme ale actului magic. Mai mult, pe lângă farmecele de dragoste deja publicate în România, baza de date alcătuită de autoare mai cuprinde zece texte inedite (28, 29, 30, 34, 35, 36, 41, 55, 109 – colecția Ștefania Cristescu; 111 – colecția Sanda Golopenția).

În al doilea rând, este vorba de un volum în limba engleză (mai bine spus, bilingv, în ceea ce privește textele incluse), fapt ce extinde cercul cititorilor, specialiști sau nu, care se pot bucura de o selecție reprezentativă a principalelor forme de farmece care orbitează în jurul sferei dragostei (de aflare a ursitului, de atragere, de captare a atenției celor din jur, de propițiere, precum și de întoarcere a vrăjilor etc.).

În sfârșit, dincolo de meritele menționate anterior, rolul prezentei lucrări este, poate, mult mai important. Cartea Sandei Golopenția este o prețioasă bancă de date *in nuce*, prin intermediul căreia autoarea încearcă să pună ordine în amalgamul de texte magice specializate de cele mai diferite dimensiuni și structuri, care sunt cunoscute sub același nume – *farmece de dragoste*. Într-adevăr, prin evidențierea și însumarea principalelor elemente care constituie sistemul practicilor magice

circumscrise farmecelor de dragoste (text ritual, gesturi, plante şi obiecte magice etc.) ne aflăm în interiorul unei maşinării cu un mecanism aparent simplu, dar de o putere deosebită, care manipulează, spre minus sau spre plus, în concordanţă cu legităţile mitice (ursitoare, Cartea vieţii etc.) destinele oamenilor, în funcţie de dorinţa unora sau a altora: aducere grăbită a ursitului sau „legarea" acestuia, ruperea vrăjilor nefaste sau pur şi simplu cochetare cu puterile (supra)naturale – în cazul practicilor premaritale de „ghicire" a viitorului soţ.

Într-o privire generală asupra ansamblului lucrării, în introducere (I. *Introducere. Baza de date a farmecelor de dragoste româneşti*, p. 9–38) este caracterizată sumar baza de date elaborată, care constituie, într-o fază incipientă (lipsind o serie de componente semnificative din dosarul farmecelor analizate), nucleul volumului de faţă. Baza de date a farmecelor de dragoste româneşti este de mică întindere, limitându-se strict la domeniul folclorului magic, fiind constituită iniţial ca un instrument de lucru ştiinţific. Realizată de prof. Sanda Golopenţia (de la Brown University), lucrarea s-a bucurat, pe lângă aportul colectivului de traducători, de sprijinul dr. Allen Reaner (director al Scholarly Technology Group de la Brown University), care a fost coordonatorul proiectului.

Răspunzând la întrebarea *Ce sunt farmecele de dragoste?*, autoarea pune accent pe esenţa psihologică a fenomenului abordat – farmecele de dragoste şi practicile magice care le însoţesc, fiind explicate, în primul rând pentru cititorul occidental, ca un fel de tratament psihanalitic complex. Astfel, „farmecele de dragoste sunt forme marginalizate de energie psihologică şi de terapie, ce mai pot fi încă întâlnite local în Europa rurală. Pentru lumea intelectuală occidentală, ele pot apărea ca o alternativă recesivă a practicilor psihoterapeutice dominante". În calitate de psihoterapie, farmecele de dragoste sunt performate în cadrul unor şedinţe private, de către un specialist recunoscut (sau, în cazurile mai simple, chiar de „victimă") în interesul clientului victimizat (din punct de vedere psihologic), prin intermediul unei ficţiuni terapeutice generale (oferite ca răspuns pentru plângeri specifice şi cu scopul de a spori capacitatea clientului de autoînţelegere, de autoconsideraţie şi de putere) şi al unor scenarii gestuale caracteristice, în concordanţă cu un dogmatism specific (sau teorie).

În continuare este enunţată pe larg această dogmă imuabilă în jurul căreia gravitează farmecele de dragoste. Astfel, în straturile arhaice ale „teoriei dragostei", care stă la baza farmecelor de dragoste româneşti, se spune:

1. pentru fiecare fiinţă umană sunt daţi trei parteneri de căsătorie, sortiţi în marea ordine a lucrurilor (ursiţi de Ursitoare; înscrişi în Cartea vieţii; meniţi de Dumnezeu etc.);

2. este responsabilitatea fiecăruia de a se asigura că se va căsători cu soţul adevărat, cu ursitul (prin intermediul practicilor rituale premaritale din timpul anului – la Crăciun, Sf. Vasile, Paşte, Sf. Ion, în zilele de duminică etc.);

3. dacă, din cauză că respectivul s-a grăbit sau din cauza unei „orbiri" existenţiale, toţi partenerii maritali au fost atraşi către alţi „soţi", doritorul îl poate „extrage" pe unul dintre ei din mariajul lui sau al ei, considerat a fi un mariaj „nepotrivit". Prin urmare, cineva poate performa farmece, în interesul propriu sau în interesul altei persoane, pentru *a cunoaşte* ursita (pentru a o „vedea", a o visa); farmece pentru *dezlegarea* sau *întoarcerea* ursitului care s-a combinat nepotrivit cu un soţ „greşit" şi, în sfârşit, farmece pentru *căsătoria* cuiva cu ursitul.

Cercetarea Sandei Golopenţia îşi propune să evidenţieze principalele tipuri de scenarii ale farmecelor, variante de realizare a teoriei sus-numite. În accepţiunea autoarei, „în mod ideal, un scenariu de farmec combină menţiunea formulelor cu descrierile, comentariile sau sfaturile referitoare la acţiunile psihice şi la regulile care guvernează mixtura eficientă a cuvintelor magice cu gesturile magice" (p. 12).

Motivându-şi alegerea studiului farmecelor de dragoste, autoarea consideră că scenariile de dragoste pot fi privite ca nişte modalităţi de acţiune-proliferare, asemănătoare cu legile şi legităţile care funcţionează în cultura modernă, reprezentând prototipul pentru orice vindecare simbolică (p. 14). Prin însăşi structura sa, un scenariu al unui farmec de dragoste poate fi privit ca o elementară

maşinărie a dorinţei, în care echipamentul de bază (*hardware*, împrumutând limbajul computerelor) – obiecte magice, substanţe magice, plante magice etc. – este combinat cu un program specific (*software*), reprezentând formule magice, acţiuni magice psihice, pentru a servi unui scop bine definit. „Comparaţia acestora cu programele de computer poate fi revelatoare, pentru că va pune în lumină gradul de formalism şi de abstractizare cuprinse în ceea ce astăzi pentru mulţi rămâne eminamente o superstiţie izolată, exotică şi naivă".

Pe lângă deschiderea către o largă cercetare semiotică a domeniului magiei, în special cel al farmecelor de dragoste, autoarea evidenţiază, de asemenea, interesul pe care analiza farmecelor de dragoste îl poate prezenta pentru studiile feministe. „Create de femei, farmecele de dragoste româneşti reflectă un univers semantic feminin centrat în jurul identităţii, ocupaţiilor, valorilor şi acţiunilor feminine" (p. 16).

Vorbind despre structura bazei de date, cercetătoarea constată că, în starea actuală, baza de date a farmecelor de dragoste româneşti conţine peste 800 de fişe, care pot fi cuprinse în următoarele patru mari categorii, definitorii pentru ceea ce înseamnă această *bază de date a farmecelor de dragoste:*

1. formule ale farmecelor – adaptare la faţa locului a formulei-tip la sexul, nevoile şi viaţa clientului;

2. tehnici ale farmecelor – îndrumări în proză date de informator sau comentarii ale culegătorului referitoare la componenta nonverbală a farmecului;

3. scenarii ale farmecelor – liste ordonate ale numelor celor ale căror documente cuprind formule sau tehnici, al căror conţinut a fost prezentat de informator ca fiind caracteristic pentru acelaşi tip de performare a farmecului;

4. dosare ale scenariilor farmecelor – liste ordonate de informaţie factuală (obţinută în timpul interviului), bibliografică (agenţi individuali şi colectivi, autori, alţii decât cel care ia interviul, care au publicat sau republicat acelaşi scenariu; reviste care au fost implicate în circulaţia extra- sau postfolclorică a respectivului scenariu de farmece şi, atunci când este posibil, măcar o parte a variantelor din aceeaşi regiune sau din alte provincii ale României, publicate în secolele al XIX-lea şi al XX-lea) şi structurală, considerată utilă pentru un cititor din afară sau pentru un viitor cercetător. O parte a informaţiei este imputabilă atât informatorului, cât şi culegătorului iniţial. Informaţia structurală a fost extrasă din întrebările referitoare la scenariul farmecului. Spre deosebire de ordinea naturală caracteristică a listelor cu componenţa scenariilor, ordonarea listelor dosarului este strict convenţională.

Informaţia ştiinţifică este codificată în baza de date prin intermediul aşa-numitelor *mărci distinctive.* Mărcile (menţiunile) utilizate pentru delimitarea tipurilor variate de informaţie şi ordinea în care acestea pot să apară în dosarul scenariului sunt următoarele:

1. menţiunea *carte:* înainte de referinţele bibliografice; de obicei se reduce la numele autorului, anul publicării şi pagina ce conţine informaţia necesară;

2. *informator:* urmat de indicarea numelui, vârstei, a ştiinţei de carte, a studiilor şi, uneori, a naţionalităţii informatorului;

3. *culegător:* urmat de numele culegătorului, atunci când acesta nu este şi cel care publică scenariul farmecului;

4. *locul:* înaintea numelui localităţii în care a fost luat interviul (poate coincide cu localitatea în care trăieşte informatorul);

5. *data:* înaintea indicării anului sau, când este posibil, a lunii şi zilei în care a fost luat interviul;

6. *variante:* înaintea enumerării, pentru fiecare provincie istorică, a localităţii sau regiunii în care variantele cu acelaşi scenariu au fost culese şi a referinţelor bibliografice relevante;

7. *funcţie:* înaintea numelui românesc dat scenariului de farmec de către informator sau de către cercetător (*de dragoste, de urât* etc.);

8. *tradus:* înaintea numelor membrilor colectivului de traducători;

9. *timp:* înaintea enumerării tuturor ocurenţelor textuale ce se referă la momente, intervale de timp, număr de repetiţii specifice acţiunilor magice etc. (*înainte de răsărit, după joc, trei zile la rând, de trei ori pe zi* etc.);

10. *localizare:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor textuale care precizează locul desfăşurării magice (*cer, vârful muntelui* etc.);

11. *plante:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor care se referă la plantele magice (*busuioc, urzică, mătrăgună* etc.);

12. *substanţe:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor textuale referitoare la o substanţă care este necesară fiecărei acţiuni magice narate de formule sau fiecărei acţiuni reale a cărei performare ideală este definită prin intermediul tehnicilor (*aghiazmă, apă ne-ncepută, argint, păr de ţap, de lup* etc.);

13. *obiecte:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor textuale ce precizează utilizarea obiectelor magice în cadrul scenariului (*pană de cocoş, brâu, ac* etc.);

14. *magic:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor textuale ce precizează un act magic (*a lua o gură de apă de la fântână şi a o aduce acasă, măcinare în sens invers* etc.);

15. *auxiliar:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor textuale ce se referă la fiinţe/ajutoare, mitice sau biblice: *Maica Domnului, Sfântul Soare, Sfântul Ion*;

16. *adversari:* înainte de lista tuturor ocurenţelor textuale ce se referă la fiinţe malefice: *trei fermecătoare, nouăzeci şi nouă de vrăjitori.*

Informaţiile referitoare la mărcile distinctive 9–16 nu sunt incluse în volumul de faţă.

Avantajele unei astfel de baze de date sunt prezentate pe larg de autoare: „Farmecele pot fi comunicate cititorilor, spre tipărire, în formatul preferat (dintr-o listă de formate propusă de editor): cu super-scenarii ale farmecelor, scenarii ale farmecelor, formule de farmece sau tehnici de farmece, ca unităţi de bază ale prezentării; în ediţii bilingve sau monolingve; cu un dosar limitat la informaţie factuală sau bibliografică sau extins, pentru a include şi analiza structurală; alese după informatori, culegători, locul unde au fost culese, data când au fost culese, timpul sau localizarea specifică fiecărei performări, plante, substanţe sau obiecte folosite, acţiuni fizice etc. Toate acestea sunt deosebit de utile nu numai pentru a răspunde mai exact nevoilor specifice ale utilizatorului, ci şi pentru a oferi o perspectivă mai largă asupra subiectului" (p. 31).

Dar, ca să răspundă într-adevăr nevoilor de sistematizare pe care le impune acest domeniu abordat parţial de autoare, în vederea unei potenţări a calităţilor evidente pe care le posedă sistemul de ordonare propus de Sanda Golopenţia în volumul de faţă, se impune dezvoltarea viitoare a bazei de date a farmecelor de dragoste româneşti. Astfel, aflăm că suplimentarea bazei de date a farmecelor de dragoste deja a început: 20 de farmece franceze sunt deja pregătite pentru a fi introduse în baza de date (care va deveni astfel baza de date generală a farmecelor de dragoste). Etapele următoare de evoluţie ar fi:

1. introducerea sistematică în baza de date a farmecelor de dragoste romanice (franceze, italiene, spaniole, portugheze), urmate de scenarii ale farmecelor de dragoste latine, greceşti, germanice şi slave;

2. introducerea în baza de date a farmecelor de dragoste performate de regulă de bărbaţi (spre deosebire de farmecele europene, care sunt de regulă create şi performate de femei), cum sunt, de exemplu, cele din insulele Trobriand (culese de Bronislaw Malinowski) şi ale indienilor americani;

3. adăugarea la materialul farmecelor de dragoste a legendelor, basmelor şi memoratelor legate de farmece şi performarea lor;

4. suplimentarea bazei de date a farmecelor de dragoste româneşti cu hărţi, ilustraţii ale plantelor, ilustraţii ale obiectelor magice, fotografii ale informatorilor, ilustrări gestuale (atunci când este posibil) şi alte materiale vizuale, deosebit de necesare.

Deosebit de incitantă, cercetarea Sandei Golopenţia se dovedeşte a fi într-adevăr un instrument deosebit de util pentru cercetarea sistematică şi sistemică a gândirii populare, a domeniului foarte larg

al spiritualității populare, a cărui parte integrantă o constituie și *farmecele*. Completată cu materiale din alte arii culturale, înrudite sau nu, baza de date a farmecelor de dragoste poate servi drept model perfectibil, în funcție de particularități, și pentru alte specii ale spiritualității populare, cu precădere atunci când este supusă unui proces susținut de formalizare (*basme, cântece istorice, balade, cântecul liric, snoave, ghicitori* etc.)

Antoaneta Olteanu

CĂRȚI ȘI PUBLICAȚII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACȚIE

1. *Acta Museorum Italicorum Agriculturae*, nr. 16 (1996–1997), Milano, 1998, 118 p.
2. *Annals of the Naprstek Museum Praha*, vol. 19, Praha, 1998, 115 p.
3. *Bayerische Blatter für Volkskunde*, vol. 25, nr. 3, Würzburg, 1998, 129–208 p.
4. *Bollettino del Centro Interuniversitario di Ricerche sul „Viaggio in Italia"*, nr. 33–34, fascicoli I–II, Torino, 1996, 340 p.
5. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, vol. XLII, Tartu, 1998, 257 p.
6. *Etnografia Polska*, vol. XLII, nr. 1–2, Warszawa, 1998, 228 p.
7. *Folia Ethnographica.* Supplementum ad Acta Musei Moraviae, vol. 32, Brno, 1998, 197 p.
8. *Glasnik Etnografskog Muzeja*, vol 60, Beograd, 1996, 262 p.
9. *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes*, vol. 47, Wien, 1998, 279 p.
10. *Jahrbuch für Volksliedforschung*, vol. 43, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1998, 271 p.
11. *A Janus Pannonius Muzeum Evkonyve*, nr. 41–42 (1996–1997), Pecs, 1998, 115–157 p.
12. *Lares.* Rivista trimestriale di studi demoetnoantropologici, vol. LXIV, nr. 1, Firenze: Leo S. Olschki, 1998, 149 p.
13. *Literatura Ludowa*, vol. L, nr. 1, 2, 3, 4/5, 6, Wroclaw, 1997, 64 p.+73 p.+79 p. +119 p.+63 p.
14. *Lud.* Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych, vol. LXXXI, Poznan/Warszawa/Wroclaw, 1997, 336 p.
15. *Lunda Linjer*, nr. 16, Lund, 1996, 46 p.
16. *Mathesis*, vol. 7, Viseu: Universidade Catolica Portuguesa, 1998, 390 p.
17. *Mousaion*, vol XVI, nr. 2, Pretoria: University of South Africa, 1998, 116 p.
18. *Musikforum*, vol 34, nr. 89, Mainz: Schott Musik International, 1998, 131 p.
19. *New Sound.* International Magazine for Music, nr. 11, 12, Belgrade, 1998, 159 p.+173 p.
20. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, vol. 101, nr. 4, Wien, 1998, 391–558 p.
21. *Population and Development Review*, vol. 24, nr. 2, 3, New York, 1998, 203–428 p.+429–673 p.
22. *Pro Ethnologia.* Publications of Estonian National Museum, vol. 5, Tartu, 1997, 80 p.
23. *Rheinisch-westfalische Zeitschraft für Volkskunde*, vol. 43, Bonn und Munster, 1998, 270 p.
24. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, vol 94, nr. 2, Basel, 1998, 137–262 p.
25. *Totem.* Journal du Musée d'Ethnographie de Genève, nr. 23, Genève, 1998, 8 p.
26. *Zeitschrift für Kultur Anstausch*, vol. 48, nr. 3, 4, Stuttgart, 1998, 114 p.+146 p.

NOTĂ: Cărțile și publicațiile periodice străine primite la redacția noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române.

Rubrică realizată de
Elena Berceanu

Au apărut:

Academia Română

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VII (1993)

În sumar:

- ELENA SECOŞAN şi MARIA BÂTCĂ, *Costumul popular al Dunării de Jos. Origini şi evoluţie*
- ILIE MOISE, *Sibiul – centru cultural-ştiinţific racordat la cercetarea academică românească*
- CONSTANTIN COSTEA, *Repere istorice în evoluţia jocurilor fecioreşti*
- TITUS MOISESCU, *Muzicieni români – pagini epistolare*
- PETRE FLOREA, *Domnul de Rouă* (studiu monografic)
- ALEXANDRU DOBRE, *Documente etnofolclorice româneşti*
- ALEXANDRU DOBRE, *Consideraţii etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric*: **Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba-Iulia** – *1 noiembrie 1599*
- ALEXANDRU DOBRE, *Adnotări pe marginea unei comunicări academice*: **V.A. Urechia, Inscripţiuni după manuscrise.** *Comunicări şi note*

Academia Română

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VIII (1994–1996)

În sumar:

- SABINA ISPAS, *Legenda populară românească tradiţională între „canonic" şi „apocrif"*
- GHEORGHE OPREA, *Structuri sonore în repertoriul obiceiurilor de peste an (I)*
- MARIA BÂTCĂ, *Mărci reprezentative ale costumului popular tradiţional din Transilvania: cămaşa cu „ciupag" şi zadia cu „trupul vânăt"*
- RADU OCTAVIAN MAIER, *Meşteşuguri ţărăneşti.* Prelucrarea fibrelor vegetale şi animale în mediul rural românesc
- ALEXANDRU DOBRE, *Documente etnofolclorice româneşti.* Mărturia cu sufletul, jurământul pe *Tetraevanghel*, cartea de blestem

Tipografia Stelian:
Tel: 25022.81

AVIS AUX COLLABORATEURS

Notre REVUE publie des travaux de mathématiques et des comptes rendus en français, anglais, allemand, italien ou espagnol.

Vu les restrictions d'édition, nous ne sommes pas en mesure d'envoyer des épreuves aux auteurs. C'est pourquoi les manuscrits doivent être soigneusement préparés (double interligne, marges généreuses).

Les auteurs sont priés d'utiliser surtout des caractères normaux, *italiques* et **aldins.** Les formules ne seront numérotées que s'il est absolument nécessaire. Les notes infrapaginales seront évitées autant que possible.

Les auteurs sont priés d'envoyer au comité les manuscrits en double exemplaire édités par ordinateur. Les travaux devront inclure un bref résumé en anglais, ainsi que le code de classification AMS. Pour détails concernant la mise en page, les titres, équations, tableaux, figures et références, il est conseillé de consulter un numéro récent de notre revue.

Les manuscrits seront triés et ceux qui ne sont pas acceptés en vue de la publication ne seront pas retournés aux auteurs.

Lors de l'envoi des manuscrits, les auteurs garantissent implicitement que ceux-ci n'ont pas fait l'objet du droit d'auteur ou qu'ils n'ont pas été publiés ailleurs, en partie ou en entier, et qu'ils ne le seront non plus après la parution dans notre journal.

Les envois aux références seront insérés dans le texte entre parenthèses; toutes les références seront placées à la fin du manuscrit, en ordre alphabétique, en observant le style des Mathematical Reviews.

Les auteurs ont droit à 25 tirés à part envoyés à titre gracieux.

NOTE FOR CONTRIBUTORS

Our REVUE publishes in English, French, German, Italian and Spanish mathematical papers as well as reviews of mathematical books.

Due to printing restrictions, we cannot send galley proofs to authors. Therefore, the manuscripts should be carefully prepared (double-spaced, with generous margins).

Authors are requested to use mainly ordinary, *italic* and **bold** characters. A formula should be numbered only if strictly necessary. Footnotes have to be avoided as much as possible.

Authors are requested to send to the editorial board ELECTRONICALLY PREPARED MANUSCRIPTS in duplicate. A paper should include a short abstract in English and the AMS classification code. Please follow the arrangements in a recent issue for sections, headings, equations, tables, figures, and references.

All manuscripts are refereed; those not accepted for publication are not returned to the authors.

The submission of a manuscript carries with it the authors' assurance that it has not been copyrighted or published, in part or in whole, elsewhere and, after being accepted by our REVUE, it will not be published in another journal.

References should appear in the text between brackets; all the references should appear at the end of the manuscript, listed in alphabetical order, respecting the style of Mathematical Reviews.

Author(s) will receive 25 reprints free of charge.

XF1172

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR, tomul VIII/1994–1996, 1997, 232 p.

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU", serie nouă, tomul 8/1997, 1998, 230 p.

CONSTANŢA CRISTESCU, *Chemări de toacă*, Bucureşti, 1999, 400 p.

În Bucureşti, cărţile şi revistele publicate la Editura Academiei Române pot fi procurate din următoarele librării:

Librăria ACADEMIEI, Calea Victoriei nr. 12A, tel. 313.85.88;

Librăria LUCEAFĂRUL, B-dul Unirii nr. 10, bl. 7B, tel. 315.56.74;

Librăria MINERVA, Calea Victoriei nr. 126, tel. 650.39.43;

Librăria EMINESCU, B-dul Regina Elisabeta nr. 5, tel. 315.87.61;

Librăria SADOVEANU, B-dul Magheru nr. 68, tel. 211.29.65;

Librăria UNIVERSUL, Calea Moşilor nr. 62–68, tel. 315.70.70, int. 119;

Centrul de Carte al EDITURII ACADEMIEI ROMÂNE, Calea Victoriei nr. 178.

ISSN: 1220 – 5370

REF, tom. 44, nr. 2–3, p. 135–272, Bucureşti, 1999